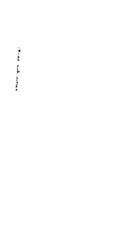
السيد علي حسن مطر

دروس في الاقتصاد الإسلامي

مستلة من كتاب اقتصادنا للسيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره









السيد علي حسن مطر الهاشمي

دروس في الاقتصاد الاسلامي

مستلة من كتاب اقتصادنا

للسيد الشهيد محمدباقر الصدر رضي الله عنه

اسم الكتاب: دروس في الاقتصاد الاسلامي
المؤلف: السيد علي حسن مطر الهاشمي
منشورات: ناظرين
القطع: وزيري
المطبعة: دفتر التبليغات الاسلامي
عدد المطبوع: ٢٠٠٠
الطبعة الاولى: ٢٠٠٥ م.
الشابك: ٦ ـ ٢٦ ـ ٨٤٦٥ ـ ٩٦٤



قم ـ صفاشهر ١٥ مترى اول ـ پلاک ٣٦

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلّىٰ الله على نبيّنا محمد وآل بيته الطيبين الطاهرين.

رحم الله الشهيد الصدر واسكنه فسيح جنّاته، فقد كان فضله على التحرك الاسلامي في العراق عظيماً؛ إذ كانت مؤلفاته التي اتسمت بالعمق والابتكار تمدّ الواعين بالزخم الفكري وتموّنهم بالعطاء الثقافي الذي يُمكنهم من مواجهة التيارات الالحادية والانحرافية، التي أفلحت في التغرير ببعض أبناء الأمة، مستفيدة من ظروف التخلف الفكري والسياسي التي سادت المجتمع آنذاك.

وكنت قبل عدة سنوات قد نشرت كتاباً بعنوان (اقتصادنا الميسّر) اقتبست مادته من كتاب (اقتصادنا) للسيد الشهيد، مضافاً الى كتابيه الآخرين: (البنك اللاربوي) و(المدرسة الاسلامية)، وكان القصد من الكتاب أن يسدّ حاجة المبتدئين للاطلاع على نبذة مختصرة عن المحتوىٰ الاقتصادي في التشريع الاسلامي.

وقد لاقىٰ الكتاب ـ بحمد الله ـ إقبالاً من المثقفين وطلبة العلوم الدينية، الاّ أنه كان في غاية الاختصار، الأمر الذي جعل بعض إخواني من مدرسي الحوزة العلمية، يقترح عليَّ أن أعود مرة أخرىٰ الى كتاب اقتصادنا، لأستل من مادته الثرّة، دروساً تؤلف كتاباً للطلبة المتقدمين في الدراسات الحوزوية، ليحتل مكانه ضمن المنهج الدراسي، فكان هذا الكتاب استجابة لهذا الاقتراح.

وقد ركّزت الاهتمام فيه على الاقتصاد الاسلامي خاصّة، ولم أتطرق لغيره من المذاهب الاقتصاديّة التي تكلّم عليها السيد الشهيد بشيء من التفصيل. إلاّ بالقدر

الذي يتيح للقاريء المقارنة بينها وبين اقتصادنا، ويبرز نقاط القوة فيه وأفضليته من النظم الاقتصادية الوضعية.

واكدت بشكل خاص على بيان الخطة الذكية التي تكشّفت عنها عقلية السيد الشهيد، إذ استطاع أن يكتشف العلاقة بين المذهب الاقتصادي من جهة، وبين القانون المدني والنظام المالي من جهة أخرىٰ، وأن هذين الأخيرين يرتكزان على المذهب الاقتصادي ويتفرعان عليه، فاستطاع عن هذا الطريق أن ينفذ الى المذهب الاقتصادي في الاسلام، وان يحدد مبادئه وخطوطه العريضة في ضوء التشريعات والاحكام الفقهيّة التي هي بمستوىٰ القانون المدني والنظام المالي الذي يعكس المذهب الاقتصادي الذي يرتكز عليه.

واسأل الله العلي القدير الذي وفقني لانجاز هذا الكتاب، أن ينفع به طلبتنا الأعزاء، وغيرهم من المثقفين الراغبين بتكوين تصوّر عام عن الاقتصاد الاسلامي، والله وليّ التوفيق.

السيد علي حسن مطر الهاشمي

١٧/جمادىٰ الآخرة/ ١٤٢٦هـق

١٤/تموز/٢٠٠٥م

باسمه تعالى

البحث الأوّل

هوية الاقتصاد الاسلامي

لابد أوّلاً من بيان معنىٰ كلمة (الاقتصاد الاسلامي) الذي تدور حوله بحوث هذا الكتاب؛ ذلك أنّ كلمة الاقتصاد قد استعملت في مجالين، أولهما: **علم الاقتصاد،** وثانيهما: **المذهب الاقتصادي.**

ولأجل أن نعرف بالضبط مدلول الاقتصاد الاسلامي، يجب أن نميّز علم الاقتصاد عن المذهب الاقتصادي، وندرك مدىٰ التفاعل بين التفكير العلمي والتفكير المذهبي.

فعلم الاقتصاد هو: العلم الذي يتناول تفسير أحداث الحياة الاقتصادية وظواهرها، وربط تلك الاحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامّة التي تتحكم فيها.

وهو علم حديث الولادة، لم يحدث ـ بالمعنىٰ الدقيق للكلمة ـ إلاّ في بداية العصر الرأسمالي منذ أربعة قرون تقريباً.

وأمّا المذهب الاقتصادي للمجتمع، فهو: الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في

حياته الاقتصادية، وحلّ مشاكلها العملية.

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نتصور مجتمعاً دون مذهب اقتصاديّ؛ لأنّ كلّ مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها، لابد له من طريقة يتفق عليها في تنظيم هذه العمليات الاقتصادية، وهذه الطريقة هي التي تحدد موقفه المذهبي من الحياة الاقتصادية.

ولا شكّ في أنّ اختيار طريقة معيّنة لتنظيم الحياة الاقتصادية لا يتمّ اعتباطاً، وانما يقوم دائماً على أساس أفكار ومفاهيم معيّنة ذات طابع أخلاقي أو علمي، وهذه الأفكار والمفاهيم تكوّن الرصيد الفكري للمذهب الاقتصادي القائم على أساسها، وحين يدرس أي مذهب اقتصادي، يجب أن يتناول من ناحية: طريقته في تنظيم الحياة الاقتصادية، ومن ناحية أخرىٰ: رصيده من الأفكار والمفاهيم التي يرتبط المذهب بها.

ومنذ بدأ علم الاقتصاد يشقّ طريقه في مجال التفكير الاقتصادي، أخذت بعض النظريات العلمية في الاقتصاد تكوّن جزءاً من هذا الرصيد الفكري للمذهب.

فالتجاريون مثلاً ـ وهم طلائع التفكير الاقتصادي الحديث ـ حين زعموا أنهم فسّروا من ناحية علمية كمية الثروة لدى كل أمة بالمقدار الذي تملكه من النقد، استخدموا هذه الفكرة في وضع مذهبهم التجاري، فدعوا الى تنشيط التجارة الخارجية بوصفها الأداة الوحيدة لجلب النقد من الخارج، ووضعوا معالم سياسة اقتصادية، تؤدي الى زيادة قيمة البضائع المصدرة على قيمة البضائع المستوردة، لتدخل الى البلاد نقود بقدر الزيادة في الصادرات.

والطبيعيون حين جاؤوا بتفسير جديد للثروة، قائم على أساس الإيمان بأن

الانتاج الزراعي وحده هو الانتاج الكفيل بتنمية الثروة وخلق القيم الجديدة، دون التجارة والصناعة، وضعوا في ضوء هذا التفسير العلمي المزعوم سياسة مذهبية جديدة، تهدف الى العمل على ازدهار الزراعة وتقدمها، بوصفها قوام الحياة الاقتصادية كلها.

و (مالتس) حين قرر في نظريته الشهيرة في ضوء إحصاءاته العلمية: ان نمو البشر أسرع نسبياً من نمو الانتاج الزراعي، مما يؤدي حتماً الى مجاعة هائلة في مستقبل الإنسانية؛ لزيادة الناس على المواد الغذائية، تبنّى الدعوة الى تحديد النسل، ووضع لهذه الدعوة أساليبها السياسية والاقتصادية والأخلاقية.

وحين فسر الاشتراكيون قيمة السلعة بالعمل المنفق على إنتاجها، شجبوا الربح الرأسمالي، وتبنوا المذهب الاشتراكي في التوزيع، الذي يجعل الناتج من حق العامل وحده؛ لأنه الخالق الوحيد للقيمة التي يتمتع بها الناتج.

وهكذا أخذت جملة من النظريات العلمية تؤثر في النظرة المذهبية، وتنير الطريق أمام الباحثين المذهبيين.[١]

وجاء بعد ذلك كارل ماركس، فأضاف الى الرصيد الفكري للمذهب الاقتصادي شيئاً جديداً، وهو علم التاريخ او ما أسماه بـ(**المادية التاريخية**) التي زعم فيها: أنه كشف القوانين الطبيعية التي تتحكم في التاريخ، واعتبر المذهب نتاجاً حتمياً لتلك القوانين، فلكي نعرف المذهب الاقتصادي الذي يجب أن يسود في مرحلة معينة

---

(١). يجب أن نلاحظ هنا: ان كثيراً من النظريات العلمية في الاقتصاد السياسي ذات موقف سلبي بحت من المذهب، كالنظريات التي تشرح نقاطاً من الحياة الاقتصادية موضوعة في اطار مذهبي ثابت، وانما تتأثر النظرة المذهبية مباشرة بالنظريات التي تعالج نقاطاً مطلقة في الحقل الاقتصادي، لا نقاطاً نسبية موضوعة في هذا الاطار المذهبي الخاص او ذاك.

من التاريخ، يجب أن نرجع الى تلك القوانين الحتمية لطبيعة التاريخ ونكشف عن مقتضياتها في تلك المرحلة.

ولأجل ذلك آمن ماركس بالمذهب الاشتراكي والشيوعي بوصفه النتاج الحتمي لقوانين التاريخ التي بدأت تتمخض عنه في هذه المرحلة من حياة الإنسان، وبهذا ارتبط المذهب الاقتصادي بدراسة علم التاريخ، كما ارتبط قبل ذلك ببعض الدراسات في علم الاقتصاد السياسي.

وعلى هذا الأساس، فنحن حين نطلق كلمة **(الاقتصاد الاسلامي)** لا نعني بذلك علم الاقتصاد السياسي مباشرة؛ لأن هذا العلم حديث الولادة نسبياً، ولأن الإسلام دين دعوة ومنهج حياة، وليس من وظيفته الأصلية ممارسة البحوث العلمية، وإنما نعني بالاقتصاد الاسلامي: المذهب الاقتصادي للاسلام، الذي تتجسد فيه الطريقة الإسلامية في تنظيم الحياة الاقتصادية، بما يملك هذا المذهب من رصيد فكري، يتألف من أفكار الإسلام الأخلاقية والأفكار العلمية الاقتصادية أو التاريخية التي تتصل بمسائل الاقتصاد السياسي أو بتحليل تاريخ المجتمعات البشرية.

وهذا الرصيد الفكري الذي يعتمد عليه المذهب الاقتصادي الاسلامي، يتحدد لدينا وفقاً لبيانات مباشرة في الإسلام، أو للأضواء التي يلقيها نفس المذهب على مسائل الاقتصاد والتاريخ؛ فإن الموقف العلمي للإسلام في بحوث علم الاقتصاد السياسي، أو في بحوث المادية التاريخية وفلسفة التاريخ، يمكن أن يدرس ويستكشف من خلال المذهب الذي يتبناه الاسلام ويدعو إليه.

فحينما نريد أن نعرف مثلاً رأي الإسلام من الناحية العلمية في تفسير قيمة السلعة وتحديد مصدرها، وهل تكتسب ذلك من العمل وحده، أو من شيء آخر؟

يجب أن نتعرف ذلك من خلال وجهة نظر الإسلام المذهبية الى ربح الرأسمالي، ومدى اعترافه بعدالة هذا الربح.

وحينما نريد أن نعرف رأي الإسلام في حقيقة موقع كل من رأس المال ووسائل الانتاج والعمل في عملية الانتاج، يجب أن ندرس ذلك من خلال الحقوق التي أعطاها الاسلام لكل واحد من هذه العناصر في مجال التوزيع، كما هو مشروح في أحكام: الاجارة، والمضاربة، والمساقاة، والمزارعة، والبيع، والقرض.

وحين نريد أن نعرف رأي الإسلام في نظرية مالتس الآنفة الذكر عن زيادة السكان، يمكننا أن نفهم ذلك في ضوء موقفه من تحديد النسل في سياسته العامة.

وإذا أردنا أن نستكشف رأي الإسلام في المادية التاريخية وتطورات التاريخ المزعومة فيها، يمكننا أن نكتشف ذلك من خلال الطبيعة الثابتة للمذهب الاقتصادي في الإسلام، وإيمانه بإمكان تطبيق هذا المذهب في كل مراحل التاريخ التي عاشها الإنسان منذ ظهور الإسلام، وهكذا...

البحث الثاني

الفرق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد

ميّزنا في البحث السابق بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي، وأدركنا في ضوء ذلك التمييز أنّ الاقتصاد الاسلامي مذهب وليس علماً؛ لأنه الطريقة التي يفضّل الاسلام اتباعها في الحياة الاقتصادية، وليس تفسيراً يشرح فيه الاسلام احداث الحياة الاقتصادية وقوانينها.

ولكنّا الآن يجب أن نعرف عن المذهب الاقتصادي اكثر من هذا؛ لنستطيع أن نضبط في ضوء مفهومنا عنه المجالات التي يعمل فيها، ثم نفحص كلَّ ما يتصل من الاسلام بتلك المجالات.

ففي أي حقل يعمل المذهب الاقتصادي؟ وما هي الصفة العامة التي نجدها في كل فكر اقتصادي مذهبي، لنجعل من تلك الصفة علامة فارقة للأفكار المذهبية في الإسلام، التي نحاول جمعها وتنسيقها في اطراد واحد؟

إن هذه الأسئلة تتطلب أن نعطي للمذهب المتميز عن العلم مفهوماً محدداً، قادراً على الجواب عن كل هذه الأسئلة، ولا يكفي بهذا الشأن القول: بأن المذهب مجرد طريقة.

إن هناك من يعتبر مجال المذهب الاقتصادي مقتصراً على توزيع الثروة فحسب، فلا علاقة للمذهب بالإنتاج؛ لأن عملية إنتاج الحنطة أو النسيج مثلاً تتحكم فيها القوانين العلمية، ومستوى المعرفة البشرية بعناصر الإنتاج وخصائصها وقواها، ولا تختلف عملية إنتاج الحنطة أو النسيج باختلاف طبيعة المذهب الاقتصادي، فعلم الاقتصاد هو: علم قوانين الانتاج، والمذهب الاقتصادي هو: فن توزيع الثروة، وكل بحث يتعلق بالانتاج وتحسينه وايجاد وسائله وتحسينها هو من علم الاقتصاد، وذو صفة عالمية لا تتفاوت فيه الأمم تبعاً لاختلاف مبادئها ومفاهيمها الاجتماعية، وكل بحث يتعلّق بالثروة وتملكها والتصرف فيها هو بحث مذهبي، وليس من علم الاقتصاد ولا يرتبط به، وإنما يرتبط بإحدى وجهات النظر في الحياة التي تتبناها المذاهب المختلفة من رأسمالية واشتراكية وإسلام.

وهذا الفصل بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي، على أساس اختلاف المجال الذي يمارسه أحدهما عن مجال الآخر، ينطوي على خطأكبير؛ لأنه يؤدّي إلى اعتبار الصفة المذهبية والصفة العلمية نتيجتين لنوعية المجال المدروس، فإذا كان البحث في الإنتاج فهو بحث علمي، وإذاكان في التوزيع فهو بحث مذهبي، مع أن العلم والمذهب مختلفان في طريقة البحث وأهدافه، لا في موضوعه ومجالاته، فالبحث المذهبي يظل مذهبياً ومحافظاً على طابعه ما دام يلتزم طريقته وأهدافه الخاصة، ولو تناول الإنتاج، كما أن البحث العلمي لا يفقد طبيعته العلمية إذا تكلم على التوزيع ودرسه بالطريقة والأهداف التي تتناسب مع العلم.

ولأجل ذلك نجد أن فكرة التخطيط المركزي للإنتاج ـ التي تتيح للدولة الحق في وضع سياسة الإنتاج والإشراف عليه ـ هي إحدى النظريات المذهبية المهمة، التي

تعتبر من مقومات بعض المذاهب أو الأنظمة ذات الاتجاه الاشتراكي، مع أننا نعلم أن التخطيط المركزي للإنتاج والسماح لهيئة عليا كالدولة بممارسة هذا التخطيط، لا يعني تملك تلك الهيئة لوسائل الإنتاج، ولا يتصل بمسألة توزيع هذه الوسائل على الأفراد.

ففكرة التخطيط المركزي للإنتاج إذن فكرة مذهبية، تتصل بالمذهب الاقتصادي، وليست بحثاً علمياً، بالرغم من أنها تعالج الإنتاج لا التوزيع.

ونجد كثيراً من الأفكار التي تعالج قضايا التوزيع تندرج في علم الاقتصاد، بالرغم من صلتها بالتوزيع دون الإنتاج فـ(ريكاردو) مثلاً، حينما صاغ (القانون الحديدي للأجور) وقرّر: أن نصيب العمال من الثروة المنتجة، الذي يتمثل فيما يتقاضونه من أجور، لا يزيد بحال من الأحوال على القدر الذي يتيح لهم معيشة الكفاف، لم يكن يقصد بذلك أن يقرر شيئاً مذهبياً ولا أن يطلب من الحكومات فرضه نظاماً اقتصادياً للأجور، كنظام الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية، وإنما كان يحاول أن يشرح الواقع الذي يعيشه العمال والنتيجة الحتمية لهذا الواقع، بالرغم من عدم تبني الدولة لفرض حدّ أعلى من الأجور، وإيمانها بالحرية الاقتصادية بوصفها دولة رأسمالية.

فالمذهب والعلم يدخلان في كل تلك المجالات ويدرسان الإنتاج والتوزيع معاً، ولكن هذا يجب أن لا يؤدي إلى عدم التمييز بينهما أو الخلط بين الطابع العلمي والمذهبي في البحث الاقتصادي، الأمر الذي مني به بعض أولئك الذين يؤكدون عدمَ وجود اقتصاد في الإسلام؛ إذ لم يتح لهم أن يميزوا بشكل حاسم بين العلم والمذهب، فظنوا أن القول بوجود اقتصاد إسلامي يستهدف إدعاء أن الإسلام سبق المفكرين الغربيين في الإبداع العلمي للاقتصاد السياسي، وظنوا أيضاً أن القول

بوجود اقتصاد اسلامي يعني أننا سوف نجد لدى الإسلام بحثاً علمياً في قوانين الحياة الاقتصادية من إنتاج وتوزيع وغيرهما، نظير ما نجد في بحوث (آدم سميث) و(ريكاردو) ومن اليهما من أقطاب الاقتصاد السياسي، وقوانينَ مماثلة لقانون (ارتباط الثمن بالطلب)، و(القانون الحديدي للأجور)، او (قانون تناقص الغلّة)، ولمّا كنا لا نجد في الاسلام بحوثاً من هذا القبيل، فهذا دليل على عدم وجود اقتصاد اسلامي.

ويمكن لهؤلاء أن يتنازلوا عن تأكيدهم عدمَ وجود اقتصاد إسلامي، إذا عرفوا بوضوح، الفرق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد أو ما يسمى بالاقتصاد السياسي، وعرفوا: أن الاقتصاد الإسلامي مذهب وليس علماً.

فالمذهب الاقتصادي يشمل كل قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية، تتصل بفكرة (العدالة الاجتماعية).

والعلم يشمل كل نظرية تفسر واقعاً من الحياة الاقتصادية، بصورة منفصلة عن فكرة مسبقة أو مثل أعلى للعدالة.

ففكرة العدالة هي الحد الفاصل بين المذهب والعلم، والعلامة الفارقة التي تميز بها الأفكار المذهبية عن النظريات العلمية؛ لأن فكرة العدالة نفسها ليست علمية، ولا أمراً حسياً قابلاً للقياس والملاحظة، أو خاضعاً للتجربة بالوسائل العلمية، وإنما العدالة تقدير وتقويم خُلُقي، فأنت حين تريد أن تعرف مدى العدالة في نظام الملكية الخاصة، أو تصدر حكماً على نظام الفائدة الذي تقوم على أساسه المصارف بأنه نظام عادل أو ظالم، لا تلجأ إلى نفس الأساليب والمقاييس التي تستخدمها حينما تريد قياس حرارة الجو، أو درجة الغليان في مائع معين؛ لأن الحرارة والتبخر ظاهرتان

طبيعيتان يمكن إخضاعهما للحس العلمي، وأما العدالة فتلجأ في تقديرها إلى قيم خلقية ومثل عليا، خارجة عن حدود القياس المادي.

فالعدالة إذن ليست فكرة علمية بذاتها، وهي لذلك حين تندمج بفكرة تدمغها بالطابع المذهبي وتميزها عن التفكير العلمي، فمبدأ الملكية الخاصة، أو الحرية الاقتصادية، أو إلغاء الفائدة أو تأميم وسائل الإنتاج، كل ذلك يندرج في المذهب؛ لأنه يرتبط بفكرة العدالة، وأما قانون تناقص الغلة، وقانون العرض والطلب، أو القانون الحديدي للأجور، فهي قوانين علمية؛ لأنها ليست بصدد تقويم تلك الظواهر الاقتصادية، فقانون تناقص الغلة لا يحكم بأن هذا التناقص عادل أو ظالم، وإنما يكشف عنه بوصفه حقيقة موضوعية ثابتة، كما أن قانون العرض والطلب لا يبرر ارتفاع الثمن بسبب قلة العرض أو زيادة الطلب، على أساس مفهوم معين عن العدالة، وإنما يبرز الترابط موضوعياً بين الثمن وكمية العرض والطلب، باعتباره ظاهرة من الظواهر الحتمية للسوق الرأسمالية، وكذلك الأمر في قانون الأجور الحديدي، فهو يشرح الواقع المحتوم للعمال الذي يجعلهم دائماً لا يحصلون في المجتمع الرأسمالي إلا على معيشة الكفاف، بقطع النظر عما إذا كانت ضآلة نصيب العمال في التوزيع تتفق مع العدالة أو لا، فكل القوانين العلمية لا ترتكز على فكرة العدالة، وإنما ترتكز على استقراء الواقع وملاحظة مختلف ظواهره المتنوعة، وعلى العكس من ذلك القواعد المذهبية التي تجسد دائماً فكرة معينة للعدالة.

وهذا الفصل الحاسم بين البحث المذهبي والبحث العلمي لا يمنع من اتخاذ المذهب إطاراً للبحث العلمي في بعض الأحيان، كما في قوانين العرض والطلب، أو قانون الأجور الحديدي للعمال؛ فإن أمثال هذه القوانين إنما تصدق علمياً وتنطبق

على الواقع الذي تفسره، في مجتمع رأسمالي يطبق الرأسمالية المذهبية، فهي قوانين علمية ضمن إطار مذهبي معين، وليست علمية ولا صحيحة ضمن إطار آخر.

وبمجرد أن نضع هذا الفصل الحاسم بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد، نعرف أن القول بوجود مذهب اقتصادي في الإسلام لا يعني: أن الإسلام يبحث في قوانين العرض والطلب، ويحدد مدى تأثير زيادتهما أو نقصانهما على الثمن في السوق الحرة، وإنما يبحث بدلاً عن ذلك في توفير الحرية للسوق، فيدعو الى توفيرها له وصيانتها، أو إلى الإشراف على السوق والتحديد من حريته، تبعاً للصورة التي يتبناها للعدالة.

وكذلك لا يبحث الإسلام في العلاقة وردود الفعل بين الفائدة والربح، أو بين حركة رأس المال الربوي والتجارة، ولا في العوامل التي تؤدي إلى زيادة الفائدة أو انخفاضها، وانما يقوّم نفس الفائدة والربح، ويصدر حكمه على الاستثمار الربوي والتجاري، بما يتفق مع مفاهيمه عن العدالة.

ولا يبحث الإسلام أيضاً في ظاهرة تناقص إنتاج الغلة وأسبابها، وإنما يبحث عما إذا كان من الجائز ومن العدل أن يوضع الإنتاج تحت إشراف هيئة مركزية عليا، أم لا؟

البحث الثالث

الفرق بين المذهب الاقتصادي والقانون المدني

كما تعرّفنا الفرقَ بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد، كذلك يجب أن نتعرّف الفرق بين المذهب الاقتصادي وبين القانون المدني أيضاً.

فانّ المذهب هو: مجموعة من النظريات الأساسية التي تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية، واما القانون المدني، فهو: التشريع الذي ينظم تفصيلات العلاقات المالية بين الأفراد وحقوقهم الشخصيّة والعينيّة.

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يعتبر المذهب الاقتصادي لمجتمع مّا، نفس قانونه المدني، ولذا قد تختلف دولتان رأسماليّتان في تشريعاتهما القانونية، بالرغم من وحدة المذهب الاقتصادي فيهما؛ لأنّ تلك التشريعات القانونية ليست هي المذهب الرأسمالي.

فليس من الرأسمالية ـ بوصفها مذهباً اقتصاديّاً ـ الأحكام التي ينظّم بها القانون المدني في الدولة الرأسمالية عقود المقايضة من بيع وايجار وقرضٍ مثلاً، فلو قدّمت هذه الاحكام باعتبارها المضمون المذهبي الرأسمالي، كان ذلك ينطوي على خلطٍ بين النظريات الاساسية والتفصيلات التشريعية، بين المذهب والقانون، أي: بين

النظريات الاساسية للمذهب الرأسمالي في حرية التملك، وحرية التصرف، وحرية الاستثمار، وبين التشريعات القانونية التي ترتكز على تلك المبادىء الرأسمالية في الحرية.

ولهذا يكون من الخطأ أن يطرح الباحث مجموعة من أحكام الاسلام، التي هي في مستوىٰ القانون المدني ـ حسب مفهومه اليوم ـ ويقدّمها بوصفها مذهباً اقتصادياً إسلاميّاً، كما يصنع بعض الكتاب المسلمين حين يحاولون دراسة المذهب الاقتصادي في الاسلام، فيطرحون مجموعة من تشريعات الاسلام التي نظّم بها الحقوق المالية والمعاملات، كالأحكام الشرعية المتعلقة بالبيع والايجار والشركة والقمار والربا، وما اليها من تشريعات، فهؤلاء كمن يريد تحديد المذهب الاقتصادي للمجتمع في بريطانيا مثلاً، فيقتصر في دراسته على القانون المدني لتلك البلاد، وما يضمه من تشريعات، بدلاً عن استعراض المبادىء الاساسية للمذهب الرأسمالي في حرية التملك والتصرف والاستثمار، وما تعبّر عنه هذه المبادىء من مفاهيم وقيم.

ونحن حينما نؤكّد الفرقَ بين الكيان النظري للمذهب الاقتصادي وبين القانون المدني، لا نريد بذلك قطع الصلة بينهما، بل نؤكد في الوقت نفسه العلاقةَ المتينة التي تربط المذهب بالقانون، بوصفهما جزءين من بناءٍ نظريّ كامل للمجتمع، فليس المهم فقط أن ندرك الفرق بين المذهب الإقتصادي والقانون المدني، بل لابد أن ندرك أيضاً الروابط التي تشدّ أحدهما الى الآخر، بوصفهما مندمجين في مركب عضوي واحد.

فالمذهب الاقتصادي بنظرياته وقواعده، يشكّل قاعدة لبناءٍ فوقيّ هو القانون

المدني، ولتوضيح ذلك نأخذ مثالاً من المذهب الرأسمالي في الاقتصاد الحرّ، ونبيّن علاقاته بالقوانين المدنية في مستواها النظري والواقعي، لتتجسد لنا الصلة بين المذهب والقانون، ومدىٰ تأثر القانون نظريّاً وواقعيّاً بالنظريات المذهبية.

ففي مجال الحقوق الشخصيّة من القانون المدني، نستطيع أن نفهم أثر المذهب، إذا عرفنا أنّ نظرية الالتزام ـ وهي حجر الزاوية في القانون المدني ـ قد استمدت محتواها النظري من طبيعة المذهب الرأسمالي، في الفترة التي سيطرت فيها مبادىء الاقتصاد الحرّ على التفكير العام، فكان من نتائج ذلك ظهور مبدأ سلطان الارادة في نظرية الالتزام؛ إذ يؤكّد ـ تبعاً لإيمان الرأسمالية بالحرّية واتجاهها الفردي ـ أنّ الإرادة الخاصة للفرد هي وحدها مصدر جميع الالتزامات والحقوق الشخصيّة، ويرفض القول بوجود أيّ حق لفرد على آخر، أو لجماعة على فرد، ما لم تكن وراءه إرادة حرّة، يتقبّل الفرد بموجبها ثبوت الحقّ عليه بملء حريّته.

ومن الواضح: انّ رفض أيّ حق على الشخص ما لم ينشىء ذلك الشخص الحقَّ على نفسه بملء إرادته، ليس الّا نقلاً أميناً للمضمون الفكري للمذهب الرأسمالي ـ وهو الحرية الاقتصاديّة ـ من الحقل المذهبي الاقتصادي الى الحقل القانوني، ولذا نجد أنّ نظرية الالتزام حين تقام على أساس مذهبي آخر في الاقتصاد، تختلف عن ذلك، وقد يتضاءل تأثير الارادة فيها حينئذٍ الى حدّ بعيد.

ومن مظاهر نقل المضمون النظري للمذهب الرأسمالي الى التفصيلات التشريعية على الصعيد القانوني: سماح القانون المدني القائم على أساس رأسمالي في تنظيماته لعقود البيع والقرض والايجار، ببيع كمية عاجلة من الحنطة بكمية اكبر منها تدفع بعد ذلك، وباقراض المال بفائدة معيّنة بنسبة مئويّة، وباستئجار الرأسمالي

عمالاً لاستخراج البترول من الأرض بالآلات التي يملكها؛ لكي يتملك ذلك البترول.

إن القانون حين يجيز كلّ ذلك، إنما يستمدّ مبررات هذا الجواز من النظريات الرأسمالية للمذهب الذي يرتكز عليه القانون.

ونجد الأمر نفسه في مجال الحقوق العينية من القانون المدني، فحقّ الملكية، وهو الحق العيني الرئيسي، ينظمه القانون وفقاً للموقف العامّ الذي يتخذه المذهب من توزيع الثروة، فالرأسمالية حين آمنت بحرية التملك، فرضت على القانون أن يسمح للأفراد بملكية المعادن، تطبيقاً لحرية التملك، وان يقدّم مصلحة الفرد في الانتفاع بما يملك على أيّ اعتبار آخر، فلا يمنع الفرد من التصرف في أمواله بالطريقة التي تحلو له، مهما كان أثر ذلك على الآخرين، ما دامت الملكية والحرية حقّاً طبيعيّاً للفرد، وليست وظيفة اجتماعية يمارسها الفرد ضمن الجماعة.

وحين أخذ مفهوم الحرية الاقتصادية يتضاءل، ومفهوم الملكية الخاصة يتطور، بدأت القوانين المدنية تمنع من تملك الفرد لبعض الثروات أو المرافق الطبيعية، ولا تسمح له بالإساءة في استعمال حقّه في التصرف والانتفاع بماله.

وبهذا كلّه تتضح علاقة التبعيّة بين القانون المدني والمذهب الاقتصادي، الى درجة تجعل من الممكن أن نتعرّف المذهبَ وملامحه الأصيلة عن طريق القانون المدني، فالشخص الذي لم يسبق له الاطلاع المباشر على المذهب الاقتصادي لبلدٍ مّا، يمكنه ان يرجع الى القانون المدني لذلك البلد، بوصفه البناء العلوي للمذهب، الذي يعكس محتوىٰ المذهب وخصائصه العامّة، فيتمكن عندئذٍ أن يعرف بسهولة كون البلد رأسمالياً أو اشتراكياً.

تلخيص

وبهذا نكون قد تعرّفنا الفرقَ بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد، والفرقَ بين المذهب الاقتصادي والقانون المدني، وعرفنا أنّ من الخطأ التحدّث عن المذهب الاقتصادي الاسلامي بوصفه علماً، أو باعتباره مجموعة من التشريعات في مستوىٰ القانون المدني الذي ينظّم أحكام المعاملات وما اليها، وعرفنا أيضاً طبيعة العلاقة بين المذهب والقانون المدني، وسنجد أن لهذه العلاقة أثراً كبيراً في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي، وسوف نتحدث في البحث التالي عن هذه العملية، ونحاول تحديد نوعيّتها، ومعالمها الرئيسة.

البحث الرابع

الهيكل العام للاقتصاد الاسلامي

يتألف الهيكل العام للاقتصاد الاسلامي من أركان رئيسية ثلاثة، يتحدد وفقاً لها محتواه المذهبي، ويتميز بذلك عن سائر المذاهب الاقتصادية في خطوطها العريضة، وهذه الأركان هي:

١ ـ مبدأ الملكية المزدوجة

يختلف الإسلام عن الرأسمالية والاشتراكية، في نوعية الملكية التي يقررها اختلافاً جوهرياً.

فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالملكية الخاصة، كقاعدة عامة، فهو يسمح للأفراد بالملكية الخاصة لمختلف أنواع الثروة في البلاد تبعاً لنشاطاتهم وظروفهم، ولا يعترف بالملكية العامة إلا حين تفرض الضرورة الاجتماعية، وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هذا المرفق او ذاك، فتكون هذه الضرورة حالة استثنائية، يضطر المجتمع الرأسمالي ـ على أساسها ـ إلى الخروج عن مبدأ الملكية الخاصة، واستثناء مرفق أو ثروة معينة من مجالها.

والمجتمع الاشتراكي على العكس من ذلك تماماً؛ فإن الملكية الاشتراكية فيه هي

المبدأ العام، الذي يطبق على كل أنواع الثروة في البلاد، وليست الملكية الخاصة لبعض الثروات في نظره إلا شذوذاً واستثناءاً، قد يعترف به أحياناً بحكم ضرورة اجتماعية قاهرة.

وعلى أساس هاتين النظرتين المتعاكستين، للرأسمالية والاشتراكية، يطلق اسم (المجتمع الرأسمالي) على كل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة بوصفها المبدأ الوحيد، وبالتأميم باعتباره استثناءاً ومعالجة لضرورة اجتماعية، كما يطلق اسم (المجتمع الاشتراكي) على كل مجتمع يرى أن الملكية الاشتراكية هي المبدأ، ولا يعترف بالملكية الخاصة الا في حالات استثنائية.

وأما المجتمع الاسلامي، فلا تنطبق عليه الصفة الأساسية لكل من المجتمعين؛ لأن المذهب الاسلامي يقرر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد، فيضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوعة) بدلاً عن مبدأ الشكل الواحد للملكية، الذي أخذت به الرأسمالية والاشتراكية، فهو يؤمن بالملكية الخاصة، والملكية العامة، وملكية الدولة، ويخصص لكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة للملكية حقلاً خاصاً تعمل فيه، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً واستثناء أو علاجاً موقتاً اقتضته الظروف.

ولهذا كان من الخطأ أن يسمّى المجتمع الاسلامي: مجتمعاً رأسمالياً، وإن سمح بالملكية الخاصة لعدةٍ من رؤوس الأموال ووسائل الإنتاج؛ لأن الملكية الخاصة عنده ليست هي القاعدة العامة، كما أن من الخطأ أن نطلق على المجتمع الاسلامي اسم المجتمع الاشتراكي، وإن أخذ بمبدأ الملكية العامة، وملكية الدولة في بعض الثروات ورؤوس الأموال؛ لأن الشكل الاشتراكي للملكية ليس هو القاعدة العامة في

رأيه، وكذلك من الخطأ أيضاً أن يعتبر مزاجاً مركباً من هذا وذاك؛ لأن تنوع الأشكال الرئيسية للملكية في المجتمع الاسلامي، لا يعني ان الاسلام مزج بين المذهبين الرأسمالي والاشتراكي، وأخذ من كل منهما جانباً، وإنما يعبر ذلك التنوع في أشكال الملكية عن تصميم مذهبي أصيل، قائم على أسس فكرية معينة، وموضوع ضمن إطار خاص من القيم والمفاهيم، تناقض الأسس والقيم والمفاهيم التي قامت عليها الرأسمالية الحرة، والاشتراكية الماركسية.

وليس هناك أدل على صحة الموقف الاسلامي من الملكية، القائم على أساس مبدأ الملكية المزدوجة، من واقع التجربتين الرأسمالية والاشتراكية؛ فإن كلتا التجربتين اضطرت الى الاعتراف بالشكل الآخر للملكية، الذي يتعارض مع القاعدة العامة فيها؛ لأن الواقع برهن على خطأ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للملكية، فقد بدأ المجتمع الرأسمالي منذ أمد طويل يأخذ بفكرة التأميم، وينزع عن بعض المرافق إطار الملكية الخاصة، وليست حركة التأميم هذه إلا اعترافاً ضمنياً من المجتمعات الرأسمالية بعدم جدارة المبدأ الرأسمالي في الملكية، ومحاولة لمعالجة ما نجم عن ذلك المبدأ من أضرار.

كما أن المجتمع الاشتراكي وجد نفسه ـ بالرغم من حداثته ـ مضطراً أيضاً إلى الاعتراف بالملكية الخاصة، قانونياً حيناً وبشكل غير قانوني أحياناً أخرى، فمن اعترافه القانوني بذلك، ما تضمنته المادة السابعة في الدستور السوفياتي، من النص على أن لكل عائلة من عوائل المزرعة التعاونية ـ بالاضافة الى دخلها الأساسي الذي يأتيها من اقتصاد المزرعة التعاونية المشترك ـ قطعة من الأرض خاصة بها، ملحقة بمحل السكن، ولها في الأرض اقتصاد إضافي ومنزل للسكنى وماشية منتجة

وطيور وأدوات زراعية بسيطة تمتلكها ملكيةً خاصة، وكذلك سمحت المادة التاسعة بتملك الفلاحين والحرفيين، لمشاريع اقتصادية صغيرة، وقيام هذه الملكيات الصغيرة الى جانب النظام الاشتراكي السائد.

٢ ـ مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود

والثاني من أركان الاقتصاد الاسلامي: السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة، بحدود من القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الاسلام.

وفي هذا الركن نجد أيضاً الاختلاف البارز بين الاقتصاد الاسلامي، والاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي، فبينما يمارس الأفراد حريات غير محدودة في ظل الاقتصاد الرأسمالي، وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حريات الجميع، يقف الاسلام موقفه الذي يتفق مع طبيعته العامة، فيسمح للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم والمثل، التي تهذب الحرية وتصقلها، وتجعل منها أداة خير للانسانية كلها.

والتحديد الاسلامي للحرية الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين:

أحدهما: التحديد الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس، ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الاسلامية.

والآخر: التحديد الموضوعي الذي يعبّر عن قوة خارجية، تحدد السلوك الاجتماعي وتضبطه.

أما التحديد الذاتي: فهو يتكون طبيعياً في ظل التربية الخاصة، التي ينشىء الاسلامُ عليها الفردَ في المجتمع الذي يتحكم الاسلام في كل مرافق حياته (المجتمع الإسلامي)؛ فإن للاطارات الفكرية والروحية التي يصوغ الاسلام الشخصية الاسلامية ضمنها تأثيراً كبيراً في التحديد ذاتياً وطبيعياً من الحرية

الممنوحة لأفراد المجتمع الاسلامي، وتوجيهها توجيهاً مهذباً صالحاً، دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حريتهم؛ لأن التحديد نبع من واقعهم الروحي والفكري، فلا يجدون فيه حداً لحرياتهم.

وقد كان لهذا التحديد الذاتي نتائجه الرائعة، وآثاره الكبيرة في تكوين طبيعة المجتمع الاسلامي ومزاجه العام، وبالرغم من أن التجربة الاسلامية الكاملة كانت قصيرة الأمد، فقد آتت ثمارها، وفجرت في النفس البشرية امكاناتها المثالية العالية.

وناهيك من نتائج التحديد الذاتي، انه ظلّ وحده الضامنَ الأساسي لأعمال البرّ والخير في مجتمع المسلمين، التي تتمثل في إقدام الملايين من المسلمين بملء حريتهم، المتبلورة في اطار ذلك التحديد، على دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله، والمساهمة في تحقيق مفاهيم الاسلام عن العدل الاجتماعي، فماذا تقدر من نتائج في ضوء هذا الواقع، لو كان هؤلاء المسلمون يعيشون التجربة الإسلامية الكاملة، وكان مجتمعهم تجسيداً كاملاً للاسلام، في أفكاره وقيمه وسياسته، وتعبيراً عملياً عن مفاهيمه ومثله؟

وأما التحديد الموضوعي للحرية، فنعني به: التحديد الذي يفرض على الفرد في المجتمع الإسلامي من خارج، بقوة الشرع، ويقوم هذا التحديد الموضوعي للحرية في الإسلام، على المبدأ القائل: إنه لا حرية للشخص فيما نصت عليه الشريعة المقدسة، من ألوان النشاط التي تتعارض مع المثل والغايات التي يؤمن الإسلام بضرورتها.

وقد تم تنفيذ هذا المبدأ في الاسلام بالطريقة التالية:

اولاً: كفلت الشريعة في مصادرها العامة، النص على المنع عن مجموعة من

النشاطات الاقتصادية والاجتماعية، المعيقة ـ في نظر الاسلام ـ عن تحقيق المثل والقيم التي يتبناها الاسلام، كالربا والاحتكار وغير ذلك.

وثانياً: وضعت الشريعة مبدأ إشراف ولي الأمر على النشاط العام، وتدخل الدولة لحماية المصالح العامة وحراستها، بالتحديد من حريات الأفراد فيما يمارسون من أعمال، وقد كان وضع الاسلام لهذا المبدأ ضرورياً؛ لكي يضمن تحقيق مثله ومفاهيمه في العدالة الاجتماعية على مرّ الزمن؛ فإن متطلبات العدالة الاجتماعية التي يدعو اليها الاسلام، تختلف باختلاف الظروف الاقتصادية للمجتمع، والأوضاع المادية التي تكتنفه، فقد يكون القيام بعمل مضراً بالمجتمع، في زمان دون زمان، فلا يمكن تفصيل ذلك في صيغ دستورية ثابتة، وإنما السبيل الوحيد هو فسح المجال لولي الأمر، ليمارس وظيفته بصفته سلطة مراقبة وموجهة، ومحددة لحريات الأفراد فيما يفعلون او يتركون من الامور المباحة في الشرع، وفقاً للمثل الاسلامي في المجتمع.

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يطبق مبدأ التدخل هذا، حين تقضي الحاجة ويتطلب الموقف شيئاً من التدخل والتوجيه، ومن أمثلة ذلك: ما جاء في الحديث الصحيح ـ عنه صلى الله عليه وآله ـ من أنه قضى بين أهل المدينة في مشارب النخل: انه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية: انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلأ، وقال: لا ضرر ولا ضرار؛[1] فإن من الواضح لدى الفقهاء: أن منع نفع الشيء أو فضل الماء، ليس محرماً بصورة عامة في الشريعة المقدسة، وفي هذا الضوء نعرف: أن النبي لم يحرم على أهل المدينة منع نفع الشيء، أو منع فضل الماء بصفته رسولاً مبلغاً للأحكام الشرعية

(١). وسائل الشيعة، الحر العاملي ٣ /

العامة، وإنما حرم ذلك بوصفه ولي الأمر، المسؤول عن تنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع وتوجيهها توجيهاً لا يتعارض مع المصلحة العامة التي يقدرها، وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل الرواية تعبر عن تحريم النبي صلى الله عليه وآله بالقضاء لا بالنهي؛ نظراً إلى أن القضاء لون من الحكم.(١)

وسوف نتناول هذا المبدأ (مبدأ الاشراف والتدخل)، بشكل أوسع وبصورة أكثر وضوحاً وتحديداً في بحث مقبل.

٣ ـ مبدأ العدالة الاجتماعية

والركن الثالث في الاقتصاد الاسلامي، هو: مبدأ العدالة الاجتماعية التي جسدها الاسلام، فيما زوّد به نظام توزيع الثروة في المجتمع الاسلامي من عناصر وضمانات، تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة.

والصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية تحتوي مبدءين عامين، لكل منهما خطوطه وتفصيلاته، **أحدهما**: مبدأ التكافل العام، **والآخر**: مبدأ التوازن الاجتماعي، وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الاسلامي، تحقق القيم الاجتماعية العادلة، ويوجد

---

(١). وقد اعتقد بعض الفقهاء، في قضاء النبي بأن لا يمنع فضل الماء او نفع الشيء، انه نهي كراهة لا نهي تحريم، وانما اضطروا الى هذا اللون من التأويل ونزع طابع الحتم والوجوب عن قضاء النبي، اعتقاداً منهم بأن الحديث لا يتحمل الا احد معنيين: فاما ان يكون نهي النبي تحريماً، فيصبح منع فضل الماء والكلأ محرما في الشريعة، كتحريم الخمر وغيره من المحرمات العامة، واما ان يكون النهي ترجيحاً واستحسانا، لسخاء المالك بفضل ماله، ولما كان المعنى الاول غريباً عن الذهنية الفقهية، فيجب الاخذ بالتفسير الثاني، ولكن هذا في الواقع لا يبرر تأويل قضاء النبي وتفسيره بالترجيح والاستحسان، مادام من الممكن أن نحتفظ لقضاء النبي بطابع الحتم والوجوب، كما يشع به اللفظ، ونفهمه بوصفه حكماً صدر من النبي بما هو ولي الامر، نظراً الى الظروف الخاصة التي كان المسلمون يعيشونها، وليس حكما شرعياً عاماً كتحريم الخمر او الميسر.

المثل الاسلامي للعدالة الاجتماعية، كما سنرى في بحث قادم.

وخطوات الإسلام التي خطاها في سبيل إيجاد المجتمع الإنساني الأفضل، عبر تجربته التاريخية المشعة، كانت واضحة وصريحة في اهتمامه بهذا الركن الرئيسي من اقتصاده.

وقد انعكس هذا الاهتمام بوضوح، في الخطاب الأول الذي ألقاه النبي ﷺ، وفي أول عمل سياسي باشره في دولته الجديدة.

فإن الرسول الأعظم دشن بياناته التوجيهية ـ كما في الرواية ـ بخطابه هذا:

«أما بعد أيها الناس فقدموا لأنفسكم، تعلمن والله ليصعقن احدكم ثم ليدَعَنَّ غنمه ليس لها راع، ثم ليقولن له ربه: ألم يأتك رسولي فبلغك، وآتيتك مالاً وأفضلت عليك؟ فما قدمت لنفسك؟ فلينظرن يميناً وشمالاً فلا يرى شيئاً، ثم لينظرن قدامه فلا يرى غير جهنم، فمن استطاع أن يقي وجهه من النار، ولو بشق تمرة، فليفعل، ومن لم يجد فبكلمة طيبة، فإنها تجزي الحسنة عشرة أمثالها الى سبعمائة ضعف، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

وبدأ عمله السياسي بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وتطبيق مبدأ التكافل بينهم، بغية تحقيق العدالة الاجتماعية التي يتوخاها الاسلام.

فهذه هي الأركان الأساسية في الاقتصاد الاسلامي:

اولاً: ملكية ذات أشكال متنوعة، يتحدد التوزيع في ضوئها.

ثانياً: حرية محدودة بالقيم الاسلامية، في مجالات: الإنتاج، والتبادل، والاستهلاك.

ثالثاً: عدالة اجتماعية تكفل للمجتمع سعادته، قوامها التكافل والتوازن.

البحث الخامس

الاقتصاد الاسلامي جزء من كل

إننا في دراستنا للاقتصاد الإسلامي، لا يجوز أن ندرسه مجزءاً بعضه عن بعض، نظير أن ندرس حكم الإسلام بحرمة الربا، أو سماحه بالملكية الخاصة، بصورة منفصلة عن سائر أجزاء المخطط الاقتصادي العام، كما لا يجوز أيضاً أن ندرس مجموع الاقتصاد الإسلامي، بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبياً مستقلاً، عن سائر أحكام الاسلام الاجتماعية والسياسيّة، وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الاحكام، وإنما يجب أن نعي الاقتصاد الاسلامي ضمن الصيغة الإسلامية العامة، التي تنظم شتى نواحي الحياة في المجتمع، فكما ندرك الشيء المحسوس ضمن صيغة عامة تتألف من مجموعة أشياء، وتختلف النظرة الى الشيء ضمن الصيغة العامة عن النظرة اليه خارج تلك الصيغة، أو ضمن صيغة أخرى، حتى لقد يبدو أطول من ذلك إذا تغيّر تركيب الخطوط، كذلك تؤثر الصيغ العامة للمذاهب الاجتماعية، تأثيراً مهماً في تقدير مخططاتها الاقتصادية، فمن الخطأ أن لا نعير الصيغة الإسلامية العامة أهميتها، وأن لا ندخل في الحساب طبيعة العلاقة بين الاقتصاد وسائر أجزاء الشريعة، والتأثير المتبادل بينها في كيانه العضوي العام.

إن الاقتصاد الإسلامي مترابط في خطوطه وتفاصيله، وأنه أيضاً جزء من صيغة عامة للحياة، وهذه الصيغة لها أرضية خاصة بها، ويوجد المجتمع الإسلامي الكامل حين يكتسب الصيغة والأرضية معاً، ويستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي، حين يدرس الاقتصاد الإسلامي بما هو مخطط مترابط، وبوصفه جزءاً من الصيغة الإسلامية العامة للحياة.

وتتكون التربة او الأرضية للمجتمع الإسلامي ومذهبه الاجتماعي، من العناصر التالية:

اولاً: العقيدة، وهي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي، التي تحدد نظرة المسلم الرئيسية الى الكون بصورة عامة.

وثانياً: المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء، في ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة.

وثالثاً: العواطف والأحاسيس التي يتبنّى الإسلام بثّها وتنميتها، إلى صف تلك المفاهيم؛ لأن المفهوم ـ بصفته فكرة إسلامية عن واقع معيّن ـ يفجّر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع، ويحدد اتجاهه العاطفي نحوه، فالعواطف الإسلامية وليدة المفاهيم الاسلامية، والمفاهيم الاسلامية موضوعة في ضوء العقيدة الإسلامية الأساسية.

ولنأخذ لذلك مثلاً من التقوى؛ ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الإسلامي عن التقوى، القائل: ان التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين افراد الإنسان، وتتولد من هذا المفهوم عاطفة إسلامية بالنسبة الى التقوى والمتقين، وهي عاطفة الإجلال والاحترام.

فهذه هي العناصر الثلاثة: العقيدة، والمفاهيم، والعواطف، التي تشترك في تكوين التربة الصالحة للمجتمع.

ثم يأتي ـ بعد التربة ـ دور الصيغة الإسلامية العامة للحياة، بوصفها كلاً لا يتجزأ، يمتد إلى مختلف شعب الحياة، وعندما يستكمل المجتمع الإسلامي تربتة وصيغته العامة، عندئذ فقط نستطيع أن نترقب من الاقتصاد الإسلامي، أن يقوم برسالته الفذة في الحياة الاقتصادية، وأن يضمن للمجتمع أسباب السعادة والرفاه، وأما أن ننتظر من الرسالة الإسلامية الكبرى، أن تحقق كل أهدافها في جانب معين من جوانب الحياة، إذا طبقت في ذلك الجانب بصورة منفصلة عن سائر شعب الحياة الأخرى، فهذا خطأ؛ لأن الارتباط القائم في التصميم الإسلامي الجبار للمجتمع، بين كل جانب منه وجوانبه الأخرى، يجعل شأنه شأن خريطة يضعها أبرع المهندسين لإنشاء عمارة رائعة، فليس في إمكان هذه الخريطة أن تعكس الجمال والروعة ـ كما أراد المهندس ـ إلا إذا طبقت بكاملها، وأما إذا أخذنا بها في بناء جزء من العمارة فقط، فليس من حقنا أن نترقب من هذا الجزء أن يكون كما أراد له المهندس، في تصميمه للخريطة كلها، وكذلك التصميم الاسلامي؛ فإن الاسلام اشترع نهجه الخاص به، وجعل منه الاداة الكاملة لاسعاد البشرية، على أن يطبق هذا النهج الاسلامي العظيم في بيئة إسلامية، قد صبغت على أساس الاسلام في وجودها وأفكارها وكيانها كله، وان يطبق كاملاً غير منقوص يشد بعضه بعضاً، فعزل كل جزء من النهج الاسلامي عن بيئته، وعن سائر الأجزاء، معناه: عزله عن شروطه التي يتاح له في ظلها تحقيق هدفه الأسمى، فالنهج الإسلامي في هذا بمثابة القوانين العلمية، التي تؤتي ثمارها متى توافرت الشروط التي تقتضيها هذه القوانين.

ونحن لا نستطيع في عرضنا هذا، أن نبرز جميع أوجه الارتباط في الاقتصاد الاسلامي، وأوجه الارتباط والتفاعل بينه وبين سائر ما يتصل به من خصائص وعناصر إسلامية أخرى، وإنما نقتصر على نماذج من ذلك كمايلي:

١ ـ ارتباط الاقتصاد الاسلامي بالعقيدة التي هي مصدر التموين الروحي للمذهب؛ فإن العقيدة تدفع المسلم إلى التكيف وفقاً للمذهب، بوصفه نابعاً من تلك العقيدة، وتضفي على المذهب طابعاً ايمانياً وقيمة ذاتية، بقطع النظر عن نوعية النتائج الموضوعية التي يسجلها في مجال التطبيق العملي، وتخلق في نفس المسلم شعوراً بالاطمئنان النفسي في ظل المذهب، باعتباره منبثقاً عن تلك العقيدة التي يدين بها؛ فقوة ضمان التنفيذ، والطابع الايماني والروحي، والاطمئنان النفسي، كل تلك الخصائص يتميز بها الاقتصاد الاسلامي، عن طريق العقيدة الأساسية التي يرتكز عليها، وهي لذلك لا تظهر لدى البحث، إلا إذا درس الاقتصاد الاسلامي في ضوء العقيدة ومدى تفاعله بها.

٢ ـ ارتباط الاقتصاد الاسلامي بمفاهيم الاسلام عن الكون والحياة، وطريقته الخاصة في تفسير الأشياء، كالمفهوم الاسلامي عن الملكية الخاصة وعن الربح؛ فالاسلام يرى: أن الملكية حق رعاية يتضمن المسؤولية، وليس سلطاناً مطلقاً، كما يعطي للربح مفهوماً أرحب وأوسع مما يعنيه في الحساب المادي الخالص، فيدخل في نطاق الربح ـ بمدلوله الاسلامي ـ كثير من النشاطات التي تعتبر خسارة بمنظار آخر غير إسلامي.

ومن الطبيعي أن يكون لمفهوم الإسلام ذاك عن الملكية أثره في كيفية الاستفادة من حق الملكية الخاصة وتحديدها، وفقاً لإطارها الإسلامي، كما أن من الطبيعي

أيضاً أن يتأثر الحقل الاقتصادي بمفهوم الإسلام عن الربح أيضاً، بالدرجة التي يحددها مدى عمق المفهوم وتركزه، وبالتالي يؤثر المفهوم في مجرى الاقتصاد الإسلامي خلال تطبيقه، فلابد أن يدرس من خلال ذلك، ولا يجوز أن يعزل عن تأثير المفاهيم الإسلامية المختلفة خلال التطبيق.

٣ ـ ارتباط الاقتصاد الاسلامي بما يبثه الإسلام في البيئة الاسلامية من عواطف وأحاسيس، قائمة على أساس مفاهيمه الخاصة، كعاطفة الأخوة العامة، التي تفجر في قلب كل مسلم ينبوعاً من الحب للآخرين، والمشاركة لهم في آلامهم وأفراحهم، ويثرى هذا الينبوع ويتدفق، تبعاً لدرجة الشعور العاطفي بالأخوة، وانصهار الكيان الروحي للانسان بالعواطف الإسلامية، والتربية المفروضة في المجتمع الاسلامي؛ وهذه العواطف والمشاعر لها تأثير كبير في تكييف الحياة الاقتصادية، وتساند المذهب فيما يستهدفه من غايات.

٤ ـ الارتباط بين المذهب الاقتصادي والسياسة المالية للدولة، إلى درجة تسمح باعتبار السياسة المالية جزءاً من برنامج المذهب الاقتصادي للاسلام؛ لأنها وضعت بصورة تلتقي بالسياسة الاقتصادية العامة، وتعمل لتحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي، فالسياسة المالية في الاسلام لا تكتفي بتموين الدولة بنفقاتها اللازمة، وإنما تستهدف المساهمة في إقرار التوازن الاجتماعي والتكافل العام، ولهذا كان من الضروري اعتبار السياسة المالية جزءاً من السياسة الاقتصادية العامة، وإدراج الأحكام المتعلقة بالتنظيم المالي للدولة ضمن هيكل التشريع العام للحياة الاقتصادية ، كما سنرى في البحوث الآتية.

٥ ـ الارتباط بين الاقتصاد الاسلامي والنظام السياسي في الإسلام، وإنَّ عملية

الفصل بينهما في البحث تؤدّي الى خطأ في الدراسة، فللسلطة الحاكمة صلاحيات اقتصادية واسعة، وملكيات كبيرة تتصرف فيها طبقاً لاجتهادها، وهذه الصلاحيات والملكيات يجب أن تقرن في الدرس دائماً، بواقع السلطة في الاسلام، والضمانات التي وضعها الاسلام لنزاهة ولي الأمر واستقامته: من العصمة أو الشورى والعدالة، على اختلاف المذاهب الاسلامية، ففي ضوء هذه الضمانات نستطيع أن ندرس مكانة الدولة في المذهب الاقتصادي، ونؤمن بصحة إعطائها الصلاحيات والحقوق المفروضة لها في الاسلام.

٦ ـ الارتباط بين إلغاء رأس المال الربوي، وأحكام الاسلام الأخرى في المضاربة والتكافل العام والتوازن الاجتماعي، فإنه اذا درس تحريم الربا بصورة منفردة، كان مثاراً لمشاكل خطيرة في الحياة الاقتصادية، وأما إذا أخذناه بوصفه جزءاً من عملية واحدة مترابطة، فسوف نجد أن الإسلام وضع لتلك المشاكل حلولها الواضحة، التي تنسجم مع طبيعة التشريع الإسلامي وأهدافه وغاياته، وذلك خلال أحكام المضاربة والتوازن والتكافل، كما سنرى في بحث قادم.

٧ ـ الارتباط بين بعض أحكام الملكية الخاصة في الاقتصاد الاسلامي، وأحكام الجهاد التي تنظم علاقات المسلمين بغيرهم في حالات الحرب، فقد سمح الاسلام لولي الأمر باسترقاق الأسرى بوصفهم جزءاً من الغنيمة، وتوزيعهم على المجاهدين كما توزع سائر عناصر الغنيمة، وقد اعتاد أعداء الاسلام الصليبيون ان يعرضوا هذا الحكم من الشريعة الاسلامية منفصلاً عن شروطه وملابساته؛ ليبرهنوا على أن الاسلام شريعة من شرائع الرق و الاستعباد، التي مني بها الانسان منذ ظلمات التاريخ، ولم ينقذه منها سوى الحضارات الأوروبية الحديثة، التي حررت الانسانية

لأول مرة، ومسحت عنها الوحل والهوان.

ولكننا في دراسة مخلصة للاسلام وحكمه في الغنيمة، يجب أن نعرف ـ قبل كل شيء ـ متى يعتبر الشيء غنيمة في نظر الاسلام؟ ونعرف بعد ذلك كيف وفي أيّ حدود سمح الاسلام لوليّ الأمر باسترقاق الأسير بوصفه غنيمة؟ ومن هو هذا الحاكم الذي ابيح له استرقاق الأسير بهذا الوصف؟ فاذا استوعبنا هذه النواحي كلها، استطعنا أن ننظر إلى حكم الاسلام في الغنيمة نظرة صحيحة.

فالشرط الأساسي لمفهوم الغنيمة في نظر الاسلام، الحصول عليها في حرب جهادية مشروعة، ومعركة عقائدية، فما لم تكتسب الحرب طابع الجهاد لا يكون المال غنيمة، وهذا الطابع يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن تكون الحرب بإذن من ولي الأمر في سبيل حمل الدعوة الاسلامية، فليس من الجهاد بشيء حروب السلب والنهب كالمعارك الجاهلية، أو القتال في سبيل الظفر بثروات البلاد وأسواقها كالحروب الرأسمالية.

والأمر الآخر: أن يبدأ الدعاة الاسلاميون قبل كل شيء بالاعلان عن رسالتهم الاسلامية، وإيضاح معالمها الرئيسية معززة بالحجج والبراهين، حتى إذا تمت للاسلام حجته ، ولم يبق للآخرين مجال للنقاش المنطقي السليم، وظلوا بالرغم من ذلك مصرين على رفض النور، عند ذاك لا يوجد أمام الدعوة الاسلامية ـ بصفتها دعوة فكرية عالمية تتبنّى المصالح الحقيقية للانسانية ـ إلا أن تشق طريقها بالقوى المادية، بالجهاد المسلح، وفي هذا الظرف فقط تعتبر مكاسب الحرب غنيمة في نظر الاسلام.

وأما حكم الأسير في الغنيمة، فهو تطبيق أحد أمور ثلاثة عليه: فإما أن يعفى عنه،

وإما أن يطلق بفدية، وإما أن يسترق، فالاسترقاق هو أحد الأمور الثلاثة التي يجب على ولي الأمر معاملة الأسير على أساسها.

وإذا عرفنا بهذا الصدد أن ولي الأمر مسؤول عن تطبيق أصلح الحالات الثلاث على الأسير، وأوفقها بالمصلحة العامة، وأضفنا إلى ذلك حقيقة اسلامية أخرى، وهي: أن الحرب في سبيل حمل الدعوة الى بلاد الكفر لم يسمح بها الاسلام سماحاً عاماً، وإنما سمح بها في ظرف وجود قائد معصوم، يتولى قيادة الغزو وتوجيه الزحف الاسلامي في معاركه الجهادية، إذا جمعنا بين هاتين الحقيقتين، نتج عنهما أن الاسلام لم يأذن باسترقاق الأسير إلا حين يكون أصلح من العفو والفداء معاً، ولم يسمح بذلك إلا لولي الأمر المعصوم الذي لا يخطىء في معرفة الأصلح وتمييزه عن غيره.

وليس في هذا الحكم شيء يؤاخذ الاسلام عليه، بل هو حكم لا تختلف فيه المذاهب الاجتماعية مهما كانت مفاهيمها؛ فإن الاسترقاق قد يكون أحياناً أصلح من العفو والفداء معاً، وذلك فيما إذاكان العدو يتبع مع أسراه طريقة الاسترقاق، ففي مثل هذه الحالة يصبح من الضروري أن يعامل العدو بالمثل، وتتبع معه نفس الطريقة، فاذا كانت توجد حالات يصبح فيها الاسترقاق أصلح من العفو والفداء، فلماذا لا يسمح به الاسلام حين يكون أصلح الحالات الثلاث؟

ونحن إذا لاحظنا حكم الاسلام بشأن الأسير، خلال التطبيق في الحياة السياسية للدولة الاسلامية، وجدنا أن الاسترقاق لم يحدث إلا في تلك الحالات، التي كان الاسترقاق فيها أصلح الحالات الثلاث؛ لأن العدو الذي اشتبكت معه الدولة الاسلامية في معاركها كان يتبع نفس الطريقة مع أسراه.

فلا موضع لنقد او اعتراض، لا موضع للنقد او الاعتراض على الحكم العام بجواز الاسترقاق، لأن الاسلام سمح باسترقاق الأسير حين يكون ذلك أوفق بالمصلحة العامة في رأي الحاكم المعصوم، ولا موضع للنقد او الاعتراض على تطبيقه؛ لأن تطبيقه كان دائماً في تلك الحدود التي يكون الاسترقاق فيها أصلح الاجراءات الثلاثة.

٨ ـ الارتباط بين الاقتصاد والتشريع الجنائي في الاسلام، فالتكافل العام والضمان الاجتماعي في الاقتصاد الاسلامي، يلقيان ضوءاً على طبيعة العقوبة التي فرضت في بعض الجنايات، فقد تكون عقوبة السارق بقطع يده قاسية إلى حد ما في بيئة رأسمالية، تركت فيها الكثرة الهائلة من أفراد المجتمع لرحمة القدر وزحمة الصراع، وأما حيث تكون البيئة إسلامية، وتوجد التربة الصالحة للاقتصاد الاسلامي، ويعيش المجتمع في كنف الاسلام، فليس من القسوة في شيء أن يعامل السارق بصرامة، بعد أن وفر له الاقتصاد الاسلامي أسباب الحياة الحرة الكريمة، ومحا من حياته كل الدوافع التي تضطره الى السرقة.

البحث السادس

الاطار العام للاقتصاد الاسلامي

يمتاز المذهب الاقتصادي في الاسلام عن بقية المذاهب الاقتصادية، بإطاره الديني العام؛ فإن الدين هو الإطار الشامل لكل أنظمة الحياة في الإسلام، فكل شعبة من شعب الحياة حين يعالجها الاسلام يمزج بينها وبين الدين، ويصوغها في إطار من الصلة الدينية للانسان بخالقه وآخرته.

وهذا الاطار هو الذي يجعل النظام الاسلامي قادراً على النجاح، وضمان تحقيق المصالح الاجتماعية العامة للإنسان، لأن هذه المصالح الاجتماعية لا يمكن أن يضمن تحقيقها إلا عن طريق الدين.

ولكي يتضح ذلك، يجب أن ندرس مصالح الانسان المعيشية، ومدى إمكان توفيرها وضمان تحقيقها؛ لننتهي من ذلك إلى إدراك حقيقة أن المصالح الاجتماعية للانسان لا يمكن أن توفر ويضمن تحقيقها إلّا عن طريق نظام يتمتع بإطار ديني صحيح.

وحين ندرس مصالح الانسان المعيشية، يمكننا تقسيمها الى فئتين:

إحداهما: مصالح الانسان التي تقدمها الطبيعة له بوصفه كائناً خاصاً كالعقاقير

الطبيّة مثلاً؛ فإن من مصلحة الانسان الظفر بها من الطبيعة، وليست لهذه المصلحة صلة بعلاقاته الاجتماعية مع الآخرين، بل الانسان بوصفه كائناً معرضاً للجراثيم الضارة، بحاجة إلى تلك العقاقير، سواء كان يعيش منفرداً أم ضمن مجتمع مترابط.

والفئة الأخرى: مصالح الانسان التي يكفلها له النظام الاجتماعي، بوصفه كائناً اجتماعياً يرتبط بعلاقات مع الآخرين، كالمصلحة التي يجنيها الانسان من النظام الاجتماعي حين يسمح له بمبادلة منتوجاته بمنتوجات الآخرين، أو حين يوفر له ضمان معيشته في حالات العجز والتعطل عن العمل.

وسوف نطلق على الفئة الأولى اسم: المصالح الطبيعية، وعلى الفئة الثانية اسم: المصالح الاجتماعية.

ولكي يتمكن الانسان من توفير مصالحه الطبيعية والاجتماعية، يجب أن يجهّز بالقدرة على معرفة تلك المصالح وأساليب إيجادها، وبالدافع الذي يدفعه إلى السعي في سبيلها، فالعقاقير التي تستحضر للعلاج من السل مثلاً، توجد لدى الانسان حين يعرف أن للسل دواء، ويكتشف كيفية استحضاره، ويملك الدافع الذي يحفزه على الانتفاع باكتشافه واستحضار تلك العقاقير، كما أن ضمان المعيشة في حالات العجز ـ بوصفه مصلحة اجتماعية ـ يتوقف من معرفة الانسان بفائدة هذا الضمان، وكيفية تشريعه، وعلى الدافع الذي يدفعه إلى وضع هذا التشريع وتنفيذه.

فهناك إذن شرطان أساسيان، لا يمكن بدونهما للنوع الانساني أن يظفر بحياة كاملة تتوفر فيها مصالحه الطبيعية والاجتماعية، **أحدهما**: أن يعرف تلك المصالح، وكيف تحقق، **والآخر**: أن يملك دافعاً يدفعه بعد معرفتها إلى تحقيقها.

وإذا لاحظنا المصالح الطبيعية للانسان ـ كاستحضار عقاقير للعلاج من السل ـ

وجدنا أن الانسانية قد زودت بامكانات الحصول على تلك المصالح، فهي تملك قدرة فكرية تستطيع أن تدرك بها ظواهر الطبيعة، والمصالح التي تكمن فيها، وهذه القدرة وإن كانت تنمو على مرّ الزمن نمواً بطيئاً، ولكنها تسير في خط متكامل في ضوء الخبرة والتجارب المستجدة.

وإلى جانب هذه القدرة الفكرية تملك الانسانية دافعاً ذاتياً، يضمن اندفاعها في سبيل مصالحها الطبيعية، فإن المصالح الطبيعية للانسان تلتقي بالدافع الذاتي لكل فرد، فليس الحصول على العقاقير الطبية مثلاً مصلحة لفرد دون فرد، أو منفعة لجماعة دون آخرين، فالمجتمع الانساني دائماً يندفع في سبيل توفير المصالح الطبيعية بقوة من الدوافع الذاتية للأفراد، التي تتفق كلها على الاهتمام بتلك المصالح وضرورتها، بوصفها ذات نفع شخصي للأفراد جميعاً.

وأما المصالح الاجتماعية، فهي تتوقف أيضاً على إدراك الانسان للتنظيم الاجتماعي الذي يصلحه، وعلى الدافع النفسي نحو إيجاد ذلك التنظيم وتنفيذه، فما هو نصيب الانسان من هذين الشرطين بالنسبة إلى المصالح الاجتماعية؟ وهل جهز الانسان بالقدرة الفكرية على إدراك مصالحه الاجتماعية، وبالدافع الذي يدفعه إلى تحقيقها، كما جهز بذلك بالنسبة إلى مصالحه الطبيعية؟

ولنأخذ الآن الشرط الأول، فمن القول الشائع: أن الانسان لا يستطيع أن يدرك التنظيم الاجتماعي الذي يكفل له كل مصالحه الاجتماعية، وينسجم مع طبيعته وتركيبه العام؛ لأنه أعجز ما يكون عن استيعاب الموقف الاجتماعي بكل خصائصه، والطبيعة الانسانية بكل محتواها، ويخلص أصحاب هذا القول الى نتيجة هي: أن النظام الاجتماعي يجب أن يوضع للانسانية، ولا يمكن أن تترك الإنسانية لتضع

بنفسها النظام، ما دامت معرفتها محدودة، وشروطها الفكرية عاجزة عن استكناه أسرار المسألة الاجتماعية كلها.

وعلى هذا الأساس يقدمون الدليل على ضرورة الدين في حياة الانسان، وحاجة الإنسانية إلى الرسل والأنبياء، بوصفهم قادرين عن طريق الوحي على تحديد المصالح الحقيقية للانسان في حياته الاجتماعية وكشفها للناس.

غير أن المشكلة في رأينا تبدو بصورة أكثر وضوحاً حين ندرس الشرط الثاني.

فإن النقطة الأساسية في المشكلة ليست هي: كيف يدرك الإنسان المصالح الاجتماعية؟[1] بل المشكلة الأساسية هي: كيف يندفع هذا الإنسان إلى تحقيقها وتنظيم المجتمع بالشكل الذي يضمنها؟ ومثار المشكلة هو: أن المصلحة الاجتماعية لا تتفق في أكثر الأحايين مع الدافع الذاتي؛ لتناقضها مع المصالح الخاصة للأفراد؛ فإن الدافع الذاتي الذي كان يضمن اندفاع الإنسان نحو تحقيق المصالح الطبيعية للانسانية، لا يقف الموقف نفسه من مصالحها الاجتماعية، فبينما كان الدافع الذاتي يجعل الإنسان يحاول إيجاد دواء للسل؛ لأن إيجاد هذا الدواء من مصلحة الأفراد جميعاً، نجد أن هذا الدافع الذاتي نفسه يحول دون تحقيق كثير من المصالح الاجتماعية، ويمنع من إيجاد التنظيم الذي يكفل تلك المصالح أو من تنفيذه، فضمان معيشة العامل حال التعطل يتعارض مع مصلحة الأغنياء، الذين سيكلفون بتسديد نفقات هذا الضمان، وتأميم الأرض يتناقض مع مصلحة أولئك الذين يمكنهم احتكار الأرض لأنفسهم، وهكذا كل مصلحة اجتماعية، فإنها تُمنى

---

(١). قمنا بدراسة واسعة لتقييم امكانات الانسان للوصول فكرياً الى التنظيم الاجتماعي الاصلح وادراك المصالح الحقيقية في كتابنا (الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية) وشرحنا هناك تأثير التجارب الاجتماعية والعلمية ومدى عطائها في هذا المجال.

بمعارضة الدوافع الذاتية من للأفراد، الذين تختلف مصلحتهم عن تلك المصلحة الاجتماعية العامة.

وفي هذا الضوء نعرف الفارق الأساسي بين المصالح الطبيعية والمصالح الاجتماعية، فإن الدوافع الذاتية للأفراد لا تصطدم بالمصالح الطبيعية للانسانية، بل تدفع الأفراد إلى إيجادها واستثمار الوعي التأملي في هذا السبيل، وعلى العكس من ذلك المصالح الاجتماعية؛ فإن الدوافع الذاتية التي تنبع من حب الانسان لنفسه، وتدفعه إلى تقديم صالحه على صالح الآخرين، إن تلك الدوافع تحول دون استثمار الوعي العملي عند الانسان استثماراً مخلصاً، في سبيل توفير المصالح الاجتماعية، وايجاد التنظيم الاجتماعي الذي يكفل تلك المصالح وتنفيذ هذا التنظيم.

وبهذا يتضح: أن المشكلة الاجتماعية التي تحول بين الانسانية وتكاملها الاجتماعي، هي التناقض القائم بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية، ومالم تكن الإنسانية مجهزة بإمكانات للتوفيق بين المصالح الاجتماعية والدوافع الأساسية التي تتحكم في الأفراد، لا يمكن للمجتمع الإنساني أن يظفر بكماله الاجتماعي، فما هي تلك الإمكانات؟

إن الإنسانية بحاجة إلى دافع يتفق مع المصالح الاجتماعية العامة، كما وجدت المصالح الطبيعية الدافع الذاتي حليفاً لها.

هل يمكن للعلم أن يحل المشكلة

ويرى البعض أن العلم الذي تطور بشكل هائل، كفيل بحل المشكلة الاجتماعية؛ لأن الانسان الذي استطاع أن يخطو خطوات العمالقة، في ميادين الفكر والحياة والطبيعة، وينفذ إلى أعمق أسرارها، حتى أتيح له أن يفجر الذرة ويطلق طاقتها

الهائلة، وأن يكشف الأفلاك ويرسل إليها قذائفه، ويركب الطائرة الصاروخية، ويسخر قوى الطبيعة لنقل ما يحدث على بعد مئات الالوف من الأميال على شكل أصوات تسمع وصور ترى، إن هذا الانسان الذي سجل في تاريخ قصير كل هذه الفتوحات العلمية، وانتصر في جميع معاركه مع الطبيعة، لقادر بما اوتي من علم وبصيرة أن يضع التنظيم الاجتماعي الذي يكفل المصالح الاجتماعية للانسانية، فلم يعد الانسان بحاجة إلى مصدر يستوحي منه موقفه الاجتماعي، سوى العلم الذي قاده من نصر إلى نصر في كل الميادين.

وهذا الزعم في الواقع لا يعني إلا الجهل بوظيفة العلم في الحياة الانسانية؛ فإن العلم مهما نما وتطور ليس إلا أداة لكشف الحقائق الموضوعية في مختلف الحقول، وتفسير الواقع تفسيراً محايداً يعكسه بأعلى درجة ممكنة من الدقة والعمق، فهو يعلمنا مثلاً في المجال الاجتماعي: أن الرأسمالية تؤدي إلى تحكم القانون الحديدي بالأجور، وخفضها إلى المستوى الضروري للمعيشة،كما يعلمنا في المجال الطبيعي أن استعمال مادة كيمياوية معينة يؤدي إلى تحكم مرض خطير بحياة الشخص، والعلم حين يبرز لنا هذه الحقيقة أو تلك، يكون قد قام بوظيفته وأتحف الانسانية بمعرفة جديدة، ولكن شبح هذا المرض الخطير أو ذلك القانون الرهيب (قانون الأجور الحديدي)، لا يتلاشى لمجرد أن العلم اكتشف العلاقة بين تلك المادة المعينة والمرض، أو بين الرأسمالية والقانون الحديدي، بل إن الانسان يتخلص من المرض بالتجنب عما يؤدي اليه، ويتخلص من القانون الحديدي للأجور بمحو الإطار الرأسمالي للمجتمع، وهنا نتساءل ما الذي يضمن أن يتخلص الانسان من ذلك المرض، ومن هذا الاطار؟

والجواب فيما يتصل بالمرض واضح كل الوضوح، فإن الدافع الذاتي عند الانسان يكفي وحده لابعاده عن تلك المادة الخاصة التي كشف العلم عن نتائجها الخطيرة؛ لأنه يناقض المصلحة الخاصة للفرد، وأما فيما يتصل بالقانون الحديدي للأجور وإزالة الاطار الرأسمالي، فإن الحقيقة العلمية التي كشفت عن الصلة بين هذا الاطار وذلك القانون مثلاً، ليست قوة دافعة إلى العمل وتغيير الاطار، وإنما يحتاج العمل إلى دافع، والدوافع الذاتية للأفراد لا تلتقي دائماً، بل تختلف تبعاً لاختلاف المصالح الخاصة.

وهكذا يجب أن نفرق بين اكتشاف الحقيقة العلمية، والعمل في ضوئها على إسعاد المجتمع، فالعلم إنما يكشف الحقيقة بدرجة ما، وليس هو الذي يطورها.

وهكذا تبقى المشكلة كما هي، مشكلة مجتمع يتحكم فيه الدافع الذاتي، وما دامت الكلمة العليا للدافع الذاتي الذي تمليه على كل فرد مصلحته الخاصة، فسوف تكون السيطرة للمصلحة التي تملك قوة التنفيذ، فمن يكفل لمصلحة المجتمع في زحمة الأنانيات المتناقضة أن يصاغ قانونه وفقاً للمصالح الاجتماعية للانسانية، ما دام هذا القانون تعبيراً عن القوة السائدة في المجتمع؟

ولا يمكننا أن ننتظر من جهاز اجتماعي كالجهاز الحكومي أن يحل المشكلة بالقوة ويوقف الدوافع الذاتية عند حدها؛ لأن هذا الجهاز منبثق عن المجتمع نفسه، فالمشكلة فيه هي المشكلة في المجتمع بأسره، لأن الدافع الذاتي هو الذي يتحكم فيه.

وهنا يجيء موقف الدين بوصفه الحل الوحيد للمشكلة؛ ذلك أن الحل يتوقف على التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة، وهذا التوفيق هو

الذي يستطيع أن يقدمه الدين للانسانية؛ لان الدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع أن تعوض الانسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الارضية أملاً في النعيم الدائم، وتستطيع أن تدفعه إلى التضحية بوجوده، عن إيمان بأن هذا الوجود المحدود الذي يضحي به ليس إلا تمهيداً لوجود خالد وحياة دائمة، وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمهما التجارية المادية، فالعناء طريق اللذة، والخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح، وحماية مصالح الآخرين تعني ضمناً حماية مصالح الفرد في حياةٍ أسمى وأرفع، وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامة بالدوافع الذاتية، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني.

وفي القرآن الكريم نجد التأكيدات الرائعة لهذا المعنى منتشرة في كل مكان، وهي تستهدف جميعاً تكوين تلك النظرة الجديدة عند الفرد عن مصالحه وأرباحه، فالقرآن يقول:

﴿ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب﴾.[١]

﴿ومن عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾.[٢]

﴿يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾.[٣]

---

(١). سورة غافر: الآية ٤٠.

(٢). سورة فصلت: الآية ٤٦.

(٣). سورة الزلزلة: الآية ٦ ـ ٨.

﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾.[1]

هذه صور رائعة يقدمها الدين في نصوص القرآن؛ ليربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة، ويطور من مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للانسانية التي يحددها الاسلام مترابطتان.

فالدين إذن هو صاحب الموقف الاساسي في حل المشكلة الاجتماعية، عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامة.

وبهذا نعرف أن الدين حاجة فطرية للانسانية؛ لأن الفطرة ما دامت هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة، فلابد أن تكون قد جهزت بإمكانات لحل المشكلة أيضاً؛ لئلا يشذ الانسان عن سائر الكائنات التي زودت فطرتها جميعاً بالإمكانات التي تسوق كل كائن إلى كماله الخاص، وليست تلك الامكانات التي تملكها الفطرة الانسانية لحل المشكلة إلا غريزة التدين والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين وصوغها في إطاره العام.

فللفطرة الانسانية إذن جانبان: فهي من ناحية تملي على الانسان دوافعه الذاتية، التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الانسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الانساني)، وهي من ناحية أخرى تزود الانسان بإمكانية حل المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التدين، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية، وبهذا أتمت الفطرة وظيفتها في هداية الانسان إلى كماله، وهذا ما قرره الإسلام بكل وضوح في قوله تعالى: **﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها**

---

(١). سورة آل عمران: الآية ١٦٩.

لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.[1]

فإن هذه الآية الكريمة تقرر:

اولاً: ان الدين من شؤون الفطرة الانسانية التي فطر الناس عليها جميعاً، ولا تبديل لخلق الله.

وثانياً: ان هذا الدين الذي فطرت الإنسانية عليه ليس هو إلا الدين الحنيف، أي دين التوحيد الخالص؛ لأن دين التوحيد هو وحده الذي يمكن أن يؤدي وظيفة الدين الكبرى، ويوحّد البشرية على مقياس عملي وتنظيم اجتماعي، تحفظ فيه المصالح الاجتماعية، واما أديان الشرك أو الأرباب المتفرقة على حد تعبير القرآن، فهي في الحقيقة نتيجة للمشكلة، فلا يمكن أن تكون علاجاً لها؛ لأنها كما قال يوسف لصاحبي السجن **﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم، ما أنزل الله بها من سلطان﴾**[2] يعني بذلك: أنها وليدة الدوافع الذاتية، التي أملت على الناس أديان الشرك طبقاً لمصالحهم الشخصية المختلفة، لتصرّف بذلك ميلهم الطبيعي إلى الدين الحنيف تصريفاً غير طبيعي، وتحول بينهم وبين الاستجابة الصحيحة لميلهم الديني الأصيل.

وثالثاً: ان الدين الحنيف الذي فطرت الانسانية عليه يتميز بكونه ديناً قيّماً على الحياة **﴿ذلك الدين القيم﴾**، قادراً على التحكم فيها وصياغتها في إطاره العام، وأما الدين الذي لا يتولّى إمامة الحياة وتوجيهها، فهو لا يستطيع أن يستجيب استجابة كاملة للحاجة الفطرية في الانسان إلى الدين، ولا يمكنه أن يعالج المشكلة الأساسية

---

(١). سورة الروم ٣٠:٣٠.

(٢). سورة يوسف ١٢:٤٠.

في حياة الإنسان.

وفي هذا الضوء نعرف: أن الاقتصاد الاسلامي بوصفه جزءاً من تنظيم اجتماعي شامل للحياة، يجب أن يندرج ضمن الاطار العام لذلك التنظيم، وهو الدين، فالدين هو الاطار العام لاقتصادنا المذهبي.

ووظيفة الدين ـ بوصفه إطاراً للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي في الاسلام ـ أن يوفق بين الدوافع الذاتية والمصالح الخاصة من ناحية، والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الإنساني ـ من وجهة رأي الاسلام ـ من ناحية أخرى.

البحث السابع

الإقتصاد الإسلامي ليس علماً

يشكل كل واحد من مذاهب الاقتصاد جزءاً من مذهب كامل يتناول مختلف شعب الحياة ونواحيها، فالاقتصاد الاسلامي جزء من المذهب الاسلامي الشامل لشتى فروع الحياة، والاقتصاد الرأسمالي جزء من الديمقراطية الرأسمالية التي تستوعب بنظرتها التنظيمية المجتمع كله، كما أن الاقتصاد الماركسي جزء أيضاً من المذهب الماركسي الذي يصوغ الحياة الاجتماعية كلها في إطاره الخاص.

وتختلف هذه المذاهب في بذورها الفكرية الأساسية، وجذورها الرئيسية التي تستمد منها روحها وكيانها، وتبعاً لذلك تختلف في طابعها الخاص.

فالاقتصاد الماركسي يحمل في رأي الماركسية طابعاً علمياً؛ لأنه يعتبر في عقيدة أنصاره نتيجة محتومة للقوانين الطبيعية التي تهيمن على التاريخ وتتصرف فيه،[1] وعلى العكس من ذلك المذهب الرأسمالي، فإنه لم يضعه أصحابه بصفته نتيجة ضرورية لطبيعة التاريخ وقوانينه، وإنما عبروا به عن الصورة الاجتماعية التي تتفق مع القيم العملية والمثل التي يعتنقونها.

---

(١). وسيأتي توضيح ذلك في بحث المشكلة الاقتصادية في نظر الاسلام وحلولها.

وأما المذهب الاسلامي فهو لا يزعم لنفسه الطابع العلمي، كالمذهب الماركسي، كما أنه ليس مجرداً عن أساس عقائدي معين ونظرة رئيسية إلى الحياة والكون، كالرأسمالية.

وحين نقول عن الاقتصاد الإسلامي: إنه ليس علماً، نعني: أن الاسلام دين يتكفل الدعوة إلى تنظيم الحياة الاقتصادية كما يعالج سائر نواحي الحياة، وليس علماً اقتصادياً على طراز علم الاقتصاد السياسي، وبمعنى آخر: هو ثورة لقلب الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم، وليس تفسيراً موضوعياً للواقع، فهو حينما يضع مبدأ الملكية المزدوجة مثلاً، لا يزعم بذلك أنه يفسر الواقع التاريخي لمرحلة معينة من حياة الانسانية، أو يعكس نتائج القوانين الطبيعية للتاريخ، كما تزعم الماركسية حين تبشر بمبدأ الملكية الاشتراكية، بوصفه الحالة الحتمية لمرحلة معينة من التاريخ، والتفسير الوحيد لها.

فالاقتصاد الإسلامي من هذه الناحية يشبه الاقتصاد الرأسمالي المذهبي، في كونه عملية تغيير للواقع، لا عملية تفسير له، فالوظيفة المذهبية تجاه الاقتصاد الاسلامي هي: الكشف عن الصورة الكاملة للحياة الاقتصادية وفقاً للتشريع الإسلامي، ودرس الأفكار والمفاهيم العامة التي تشع من وراء تلك الصورة، كفكرة انفصال شكل التوزيع عن نوعية الإنتاج، وما اليها من أفكار.

وأما الوظيفة العلمية تجاه الاقتصاد الاسلامي، فيأتي دورها بعد ذلك، لتكشف عن مجرى الحياة الواقعي وقوانينه، ضمن مجتمع اسلامي يطبق فيه مذهب الإسلام تطبيقاً كاملاً، فالباحث العلمي يأخذ الاقتصاد المذهبي في الإسلام قاعدة ثابتة للمجتمع، الذي يحاول تفسيره وربط الأحداث فيه بعضها ببعض، فهو في هذا نظير

الاقتصاد السياسي لعلماء الاقتصاد الرأسماليين، الذين فرغوا من وضع خطوطهم المذهبية، ثم بدأوا يفسرون الواقع ضمن تلك الخطوط، ويدرسون طبيعة القوانين التي تتحكم في المجتمع الذي تطبق عليه، فنتج عن دراستهم هذه علم الاقتصاد السياسي.

وهكذا يمكن أن يتكون للاقتصاد الاسلامي علم، بعد أن يدرس دراسة مذهبية شاملة، من خلال دراسة الواقع في هذا الإطار، والسؤال هو: متى وكيف يمكن وضع علم الاقتصاد الاسلامي، كما وضع الرأسماليون علم الاقتصاد السياسي، أو بتعبير آخر: علم الاقتصاد الذي يفسر أحداث المجتمع الرأسمالي؟

والجواب عن هذا السؤال: أن التفسير العلمي لأحداث الحياة الاقتصادية يرتكز على أحد أمرين:

الاول: جمع الأحداث الاقتصادية من التجربة الواقعية للحياة، وتنظيمها تنظيماً علمياً يكشف عن القوانين التي تتحكم بها في مجال تلك الحياة، وشروطها الخاصة.

الثاني: البدء في البحث العلمي من مسلمات معينة تفترض افتراضاً، ويستنتج في ضوئها الاتجاه الاقتصادي ومجرى الأحداث.

أما التفسير العلمي على الأساس الأول، فهو يتوقف على تجسيد المذهب في كيان واقعي قائم، ليتاح للباحث أن يسجل أحداث هذا الواقع، ويستخلص ظواهرها وقوانينها العامة، وهذا ما ظفر به الاقتصاديون الرأسماليون، حين عاشوا في مجتمع يؤمن بالرأسمالية ويطبقها، فأتيح لهم أن يضعوا نظرياتهم على أساس تجارب الواقع الاجتماعي التي عاشوها، ولكن شيئاً كهذا لا يتاح للاقتصاديين الاسلاميين، مادام الاقتصاد الاسلامي بعيداً عن مسرح الحياة، فهم لا يملكون من حياتهم اليوم تجارب

عن الاقتصاد الاسلامي خلال التطبيق، ليدركوا في ضوئها طبيعة القوانين التي تتحكم في حياة تقوم على أساس الإسلام.

وأما التفسير العلمي على الأساس الثاني، فمن الممكن استخدامه في سبيل توضيح بعض الحقائق التي تتميز بها الحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي، بالانطلاق من نقاط مذهبية معينة، واستنتاج آثارها في مجال التطبيق المفترض، ووضع نظريات عامة عن الجانب الاقتصادي في المجتمع الاسلامي في ضوء تلك النقاط المذهبية.

فمثلاً يمكن للباحث الاسلامي القول: إن مصالح التجارة متفقة في المجتمع الاسلامي مع مصالح الماليين وأصحاب المصارف في؛ لأنَّ المصرف المجتمع الاسلامي يقوم على أساس المضاربة لا على أساس الربا، فهو يتجر بأموال زبائنه، ويوزع الأرباح بينه وبينهم بنسبة مئوية معينة من الربح، وفي النهاية يتوقف مصيره المالي على مدى الربح التجاري الذي يجنيه، لا على الفائدة التي يقتطعها من الديون، فهذه الظاهرة ـ ظاهرة الاتفاق بين مصالح المصارف ومصالح التجارة ـ هي بطبيعتها ظاهرة موضوعية، ينطلق الباحث إلى استنتاجها من نقطة هي: إلغاء النظام الربوي للمصارف في المجتمع الإسلامي.

ويمكن للباحث أيضاً بالإنطلاق من نقطة كهذه، أن يقرر ظاهرة موضوعية أخرى وهي: نجاة المجتمع الاسلامي من عامل رئيسي للأزمات التي تمنى بها الحياة الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي؛ فإن دورات الإنتاج والإستهلاك في مجتمع قائم على أساس الربا، يعرقلها هذا الجزء الكبير من الثروة الأهلية الذي يدخر طمعاً بالفائدة الربوية، ويسحب بذلك من مجالات الإنتاج والاستهلاك، الأمر الذي يؤدي إلى كساد قسم كبير من الإنتاج الاجتماعي، للبضائع الرأسمالية والبضائع

الاستهلاكية، فحين يقوم المجتمع على أساس الاقتصاد الاسلامي، ويحرّم فيه الربا تحريماً قاطعاً، كما يمنع عن الاكتناز بالنهي عنه، أو بفرض ضريبة عليه، فسوف ينتج عن ذلك إقبال الناس جميعاً على إنفاق ثرواتهم في مجالات الانتاج والاستهلاك.

ففي هذه التفسيرات نفترض واقعاً إجتماعياً واقتصادياً قائماً على أسس معينة، ونأخذ بتفسير هذا الواقع المفترض واستكشاف خصائصه العامة، في ضوء تلك الأسس.

ولكن هذه التفسيرات لا تكوّن لنا بدقة المفهوم العلمي الشامل للحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي، ما لم تجمع مواد الدراسة العلمية من تجارب الواقع المحسوس؛ فكثيراً ما تقع مفارقات بين الحياة الواقعية للنظام، وبين التفسيرات التي تقدم لهذه الحياة على أساس الافتراض، كما اتفق للاقتصاديين الرأسماليين الذين بنوا كثيراً من نظرياتهم التحليلية على أساس افتراضي، فانتهوا إلى نتائج تناقض الواقع الذي يعيشونه؛ لانكشاف عدة عوامل في الحقل الواقعي للحياة لم تؤخذ في مجال الافتراض.

أضف إلى ذلك أن العنصر الروحي والفكري، أو بكلمة أخرى: المزاج النفسي العام للمجتمع الإسلامي، ذو أثر كبير في مجرى الحياة الاقتصادية، وليس لهذا المزاج درجة محدودة أو صيغة معينة، يمكن أن تفترض مسبقاً وتقام على أساسها النظريات المختلفة.

فعلم الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يولد ولادة حقيقية، إلا إذا جُسد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع، بجذوره ومعالمه وتفاصيله، ودرست الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها دراسة منظمة.

الإنتاج هي حصيلة الحقل الأول، والأنظمة الاجتماعية هي حصيلة الحقل الثاني، وكل من الحقلين ـ بوجوده التاريخي ـ تعرّض لتطورات كثيرة في شكل الإنتاج أو في النظام الاجتماعي، ولكن الإسلام لا يرى ذلك الترابط المحتوم بين تطورات أشكال الإنتاج وتطورات النظم الاجتماعية ، ولأجل ذلك فهو يعتقد أن بالإمكان أن يحتفظ نظام إجتماعي واحد، بكيانه وصلاحيته على مر الزمن مهما اختلفت أشكال الإنتاج.

وعلى أساس هذا المبدأ (مبدأ الفصل بين النظام الاجتماعي وأشكال الإنتاج)، يقدم الإسلام نظامه الاجتماعي بما فيه مذهبه الاقتصادي، بوصفه نظاماً اجتماعياً صالحاً للأمة في كل مراحل إنتاجها، وقادراً على إسعادها حين تمتلك سرّ الذرة، كما كان يسعدها يوم كانت تفلح الأرض بيدها.

ومردّ هذا الاختلاف الأساسي بين الماركسية والإسلام في نظرتهما نحو النظام الاجتماعي، إلى اختلافها ـ بوجه عام ـ في تفسير الحياة الاجتماعية، التي يتكفل النظام الاجتماعي بتنظيمها وضبطها، فالحياة الاجتماعية للانسان وليدة القوى المنتجة في رأي الماركسية؛ لأن قوى الإنتاج هي القاعدة الأساسية والعامل الأول في تاريخ الإنسان كله، فإذا تغير شكل القوى المنتجة كان طبيعياً أن يتغير تبعاً لذلك شكل الحياة الاجتماعية، الذي يعبر عنه النظام الاجتماعي السائد، ويولد نظام اجتماعي جديد يساير الشكل الجديد للانتاج.

وأما في ضوء الإسلام، فليست الحياة الاجتماعية بأشكالها المختلفة نابعة من الأشكال المتنوعة للإنتاج، وإنما هي نابعة من حاجات الانسان نفسه؛ لأن الإنسان هو القوة المحركة للتاريخ لا وسائل الإنتاج، فقد خلق الانسان مفطوراً على حب ذاته

والسعي وراء حاجاته، وبالتالي استخدام كل ما حوله في سبيل ذلك، وكان من الطبيعي أن يجد الانسان نفسه مضطراً إلى استخدام الانسان الآخر في هذا السبيل أيضاً؛ لأنه لا يتمكن من إشباع حاجاته إلا عن طريق التعاون مع الأفراد الآخرين، فنشأت العلاقات الاجتماعية على أساس تلك الحاجات، واتسعت تلك العلاقات ونمت باتساع تلك الحاجات ونموها، خلال التجربة الحياتية الطويلة للانسان، فالحياة الاجتماعية إذن وليدة الحاجات الانسانية، والنظام الاجتماعي هو الشكل الذي ينظم الحياة الاجتماعية وفقاً لتلك الحاجات الانسانية.

ونحن إذا درسنا الحاجات الانسانية، وجدنا أن فيها جانباً رئيسياً ثابتاً على مرّ الزمن، وفيها جوانب تستجد وتتطور طبقاً للظروف والأحوال، فهذا الثبات الذي نجده في تركيب الانسان العضوي وقواه العامة، وما أودع فيه من أجهزة للتغذية والتوليد وإمكانات للادراك والاحساس، يعني حتماً اشتراك الانسانية كلها في خصائص وحاجات وصفات عامة، الأمر الذي جعلها أمة واحدة في خطاب الله لأنبيائه: ﴿**إن هذه امتكم أمة واحدة وانا ربكم فاعبدون**﴾،[1] ومن ناحية أخرى نجد أن عدداً كبيراً من الحاجات يدخل في نطاق الحياة الانسانية بالتدريج، وينمو من خلال تجارب الحياة وزيادة الخبرة بملابساتها وخصائصها، فالحاجات الرئيسية ثابتة إذن، والحاجات الثانوية تستجد وتتطور وفقاً لنمو الخبرة بالحياة وتعقيداتها.

وإذا عرفنا الى جانب ذلك: أن الحياة الاجتماعية نابعة من الحاجات الانسانية، وان النظام الاجتماعي هو الشكل الذي ينظم الحياة الاجتماعية وفقاً لتلك الحاجات كما سبق، إذا عرفنا ذلك كله، خرجنا بنتيجة وهي: أن النظام الاجتماعي الصالح

---

(١). سورة الأنبياء ٩٢:٢١.

للانسانية ليس من الضروري ـ لكي يواكب نمو الحياة الاجتماعية ـ أن يتطور ويتغير بصورة عامة، كما أنه ليس من المعقول أن يصوغ كليات الحياة وتفاصيلها في صيغ ثابتة، بل يجب أن يكون في النظام الاجتماعي جانب رئيسي ثابت؛ وجوانب مفتوحة للتطور والتغير، مادام الأساس للحياة الاجتماعية (الحاجات الانسانية) يحتوي جوانبَ ثابتة وجوانب متغيرة، فينعكس كل من جوانبه الثابتة والمتطورة في النظام الاجتماعي الصالح.

وهذا هو الواقع في النظام الاجتماعي للاسلام تماماً، فهو يشتمل على جانب رئيسي ثابت يتصل بمعالجة الحاجات الأساسية الثابتة في حياة الانسان، كحاجته إلى الضمان المعيشي والتوالد والأمن، وما اليها من الحاجات التي عولجت في أحكام توزيع الثروة، وأحكام الزواج والطلاق، وأحكام الحدود والقصاص، ونحوها من الأحكام المقررة في الكتاب والسنة.

ويشتمل النظام الاجتماعي في الاسلام أيضاً على جوانب مفتوحة للتغير وفقاً للمصالح والحاجات المستجدة، وهي الجوانب التي سمح الاسلام لولي الأمر أن يجتهد فيها وفقاً للمصلحة والحاجة، في ضوء الجانب الثابت من النظام، كما زود الجانب الثابت من النظام بقواعد تشريعية ثابتة في صيغها القانونية، غير أنها تتكيف في تطبيقها بالظروف والملابسات، وبذلك تحدد الأسلوب الصحيح لإشباع الحاجات الثابتة التي تتنوع أساليب إشباعها بالرغم من ثباتها، وذلك كقاعدة نفي الضرر في الاسلام ونفي الحرج في الدين.

وهكذا ـ وخلافاً للماركسية القائلة بتبعية علاقات التوزيع، وبالتالي النظام الاجتماعي كله لأشكال الانتاج ـ نستطيع أن نقرر انفصال علاقات التوزيع عن

شكل الانتاج، فمن الممكن لنظام اجتماعي واحد أن يتقدم للمجتمع الانساني علاقات توزيع صالحة له، في مختلف ظروف الانتاج وأشكاله، وليس كل نوع من علاقات التوزيع مرهوناً بشكل معين من أشكال الانتاج، لا يسبقه ولا يتأخر عنه، كما ترى الماركسية.

والاسلام حين ينكر هذه الصلة، لا يقرر ذلك نظرياً فحسب، بل هو يقدم الدليل العملي على ذلك من وجوده التاريخي؛ فقد سجل الاسلام في تجربته الواقعية للحياة نصراً فكرياً وبرهاناً حياً، على كذب تلك الصلة المزعومة بين النظام الاجتماعي وأشكال الانتاج، ودلل على أن الانسانية تستطيع أن تكيف وجودها الاجتماعي تكييفاً انقلابياً جديداً، بينما يظل أسلوبها في الإنتاج كما هو دونما تغيير.

فإن الواقع الاسلامي الذي عاشته الإنسانية لحظة قصيرة من عمر الزمن المديد، وأحدث فيها أروع تطوير شهدته الأسرة البشرية، لم يكن هذا الواقع الإنقلابي الذي خلق أمة، وأقام حضارة، وعدّل من سير التاريخ، وليد أسلوب جديد في الانتاج، أو تغيّر في أشكاله وقواه، ولم يكن من الممكن في منطق التفسير الاشتراكي للتاريخ ـ الذي يربط النظام الاجتماعي بوسائل الانتاج ـ أن يوجد هذا الانقلاب الشامل، الذي تدفق إلى كل جوانب الحياة، دون أن يسبقه أي تحول أساسي في ظروف الانتاج.

وهكذا تحدى الواقع الاسلامي منطق الماركسية التاريخي، في كل حساباتها، فقد تحداها في فكرة المساواة؛ لأن الماركسية ترى: أن فكرة المساواة من نتاج المجتمع الصناعي، الذي يتفتح عن الطبقة التي تحمل لواء المساواة وهي البورجوازية، وليس من الممكن في رأيها حمل هذا اللواء قبل أن يبلغ التطور التاريخي هذه المرحلة

الصناعية، ويقف الاسلام من هذا المنطق ـ الذي يردّ كل وعي وفكرة إلى تطور الانتاج ـ مكذّباً؛ لأنه استطاع أن يرفع لواء المساواة، وأن يفجر في الانسانية وعياً صحيحاً وإدراكاً شاملاً، واستطاع أيضاً أن يعكس جوهرها في واقع العلاقات الاجتماعية، بدرجة لم تصل اليها البورجوازية، استطاع أن يقوم بذلك كله قبل أن يأذن الله بظهور الطبقة البورجوازية، وقبل أن توجد شروطها المادية بعشرة قرون؛ فقد نادى بالمساواة يوم لم تكن قد وجدت الآلة فقال: «**كلكم لآدم وآدم من تراب**»، و«**الناس سواسية كأسنان المشط**»، «**لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى**».

فهل استوحى المجتمع الاسلامي هذه المساواة من وسائل الانتاج البورجوازي، التي لم تظهر إلا بعد ذلك بألف سنة؟ أو استوحاها من وسائل الزراعة والتجارة البدائية التي كان المجتمع الحجازي يعيش عليها، وهي وسائل كانت توجد بدرجة أكثر نمواً وأعظم تطوراً في مجتمعات عربية وعالمية أخرى؟ فلماذا أوحت إلى المجتمع الحجازي بفكرة المساواة، وجندته للقيام بأروع إنجاز تاريخي في سبيل تحقيق هذه الفكرة، ولم تصنع، نظير ذلك للمجتمعات العربية في اليمن أو الحيرة أو الشام؟!

وتحدّى الاسلام أيضاً حسابات المادية التاريخية مرة أخرى، فبشر بمجتمع عالمي يجمع الانسانية كلها على صعيد واحد، في بيئة كانت تضج بالصراع القَبَلي، وتزخر بآلاف المجتمعات العشائرية المتناقضة، وتسامى بالمسلمين من فكرة المجتمع القَبَلي الذي تحدّه حدود الدم والقرابة والجوار، إلى فكرة المجتمع الذي لا يحدّه شيء من تلك الحدود، وإنما تحدّه القاعدة الفكرية للاسلام، فأي أداة إنتاج حوّلت اولئك الذين كانت تضيق عقولهم عن فكرة المجتمع القومي، فجعلتهم أئمة

المجتمع العالمي والدعاة إليه في فترة قصيرة؟

وتحدى الاسلام المنطق التاريخي المزعوم مرة ثالثة، فيما أقام من علاقات التوزيع، التي لم يكن من الممكن في حساب الاقتصاد الاشتراكي، أن تقوم في مجتمع قبل أن يبلغ درجة من المرحلة الصناعية والآلية في الانتاج، فقلّص من دائرة الملكية الخاصة، ووضع لها الحدود والقيود، وفرض عليها كفالة الفقراء، ووضع إلى جانبها الضمانات الكافية لحفظ التوازن والعدالة في التوزيع، وسبق بذلك الشروط المادية ـ في رأي الماركسية ـ لهذا النوع من العلاقات، فبينما يقول القرن الثامن عشر: (لا يجهلن سوى الأبله ان الطبقات الدنيا يجب أن تظل فقيرة، وإلا فإنها لن تكون مجتهدة)،[1] ويقول القرن التاسع عشر: (ليس للذي يولد في عالم تم امتلاكه حق في الغذاء إذا ما تعذر عليه الظفر بوسائل عيشه عن طريق عمله أو أهله، فهو طفيلي على المجتمع لا لزوم لوجوده، إذ ليس له على خوان الطبيعة مكان، والطبيعة تأمره بالذهاب، ولا تتوانى في تنفيذ أمرها هذا)،[2] بينما يقول العالم هذا حتى بعد مجيء الاسلام بقرون، يقول الاسلام ـ على ما جاء في الحديث ـ معلناً مبدأ الضمان الاجتماعي: «**من ترك ضياعاً فعلي ضياعه، ومن ترك ديناً فعلي دينه**»، ويعلن الاقتصاد الاسلامي بوضوح: أن الفقر والحرمان ليس نابعاً من الطبيعة نفسها، وإنما هو نتيجة سوء التوزيع والانحراف عن العلاقات الصالحة التي يجب أن تربط الأغنياء بالفقراء، فيقول ـ على ما جاء في الحديث ـ: «**ما جاع فقير إلا بما متع به غني**».

---

(١). النص لأحد كتاب القرن الثامن عشر وهو (ارثر يونج).

(٢). النص لـ(مالتس) الذي عاش في بداية القرن التاسع عشر.

إن هذا الوعي الاسلامي لقضايا العدالة الاجتماعية في التوزيع، الذي لم يوجد نظيره حتى في مجتمعات أرقى من المجتمع الاسلامي في شروطه المادية، لا يمكن أن يكون وليد المحراث والتجارة البدائية أو الصناعة اليدوية، وما اليها من وسائل المعيشة التي كانت كل المجتمعات تعرفها.

يقولون: ان هذا الانقلاب الاجتماعي، بل هذا المد الاسلامي الهائل الذي امتد إلى تاريخ العالم كله، كان نتيجة للنمو التجاري وللأوضاع التجارية في مكة، التي كانت تتطلب إنشاء دولة ثابتة وتدعيمها بكل متطلباتها الاجتماعية والفكرية التي تلائم الوضع التجاري السائد!

وحقاً إنه تفسير طريف، أن يفسر هذا التحول التاريخي الشامل في حياة الانسانية كلها، بالظروف التجارية لبلدة من بلاد جزيرة العرب.

ولا أدري كيف سمحت الظروف التجارية لمكة بهذا التأثير التاريخي الجبار، دون غيرها من البلاد العالمية والعربية، التي شهدت مدنياتٍ أضخم وشروطاً مادية أرقى، وكانت تفوق مكة في ظروفها السياسية والاقتصادية؟

فلئن كانت مكة تتمتع بظرف تجاري مناسب لمرور التجارة بها بين اليمن وسوريا، فلقد كان الانباط يتمتعون بظروف تجارية مهمة حين أنشأوا (بطرا) محطةً للطرق التجارية، وأنشأوا فيها مدنية من أرقى المدنيات العربية، حتى امتد نفوذهم إلى ما يجاورهم من البلاد، وأقاموا فيها حاميات للقوافل التجارية وأماكن لاستغلال المناجم، وأصبحت مدينتهم ردحاً من الزمن المدينة الرئيسية للقوافل التجارية ومركزاً تجارياً مهماً، وامتد نشاطهم التجاري الى مناطق واسعة، حتى وجدت آثار تجارتهم في سلوقية وموانیء سورية والاسكندرية، وبالرغم من هذا المستوى

التجاري والانتاجي الذي لم تصل اليه مكة، ظلت الانباط في علاقاتها الاجتماعية كما هي، تنتظر دور مكة الرباني في تطوير التاريخ.

وهذه الحيرة التي شهدت على عهد المناذرة رقياً كبيراً في الصناعة والتجارة، فقد ازدهرت فيها صناعة الأنسجة والأسلحة والخزف وأواني الفخار والنقوش، واستطاع المناذرة أن يمدوا نفوذهم التجاري إلى أواسط وجنوب وغربي الجزيرة العربية، وكانوا يرسلون قوافل تجارية إلى الأسواق الرئيسية، وهي تحمل منتوجات بلادهم.

والحضارة التدمرية التي استمرت عدة قرون، وازدهرت في ظلها التجارة وقامت علاقاتها التجارية بمختلف دول العالم،كالصين والهند وبابل والمدن الفينيقية وبلاد الجزيرة.

والحضارات التي احتفل بها تاريخ اليمن منذ أقدم العهود.

ان دراسة تلك الحضارات والمدنيات وظروفها التجارية والاقتصادية، ومقارنتها بمكة في واقعها الحضاري والمدني قبل الإسلام، يبرهن على ان الانقلاب الاسلامي في العلاقات الاجتماعية والحياة الفكرية، لم يكن مسألة شروط مادية وظروف اقتصادية وتجارية، وبالتالي ان العلاقات الاجتماعية بما فيها علاقات التوزيع منفصلة عن شكل الانتاج والوضع الاقتصادي للقوى المنتجة.

أفليس من حق الاسلام بعد هذا كله، أن يزيّف بكل اطمئنان وثقة تلك الحتمية التاريخية، التي تربط كل اسلوب من أساليب التوزيع باسلوب من أساليب الانتاج، ويعلن بالدليل المادي المحسوس: ان النظام الاجتماعي يقوم على أسس فكرية وروحية، وليس على الطريقة المادية في كسب حاجات الحياة؟

البحث التاسع

المشكلة الإقتصاديّة في نظر الاسلام، وحلولها

ما هي المشكلة الاقتصادية؟

تتفق التيارات الفكرية في الحقل الاقتصادي جميعاً على: ان في الحياة الاقتصادية مشكلة يجب أن تعالج، وتختلف ـ بعد ذلك ـ في تحديد طبيعة هذه المشكلة، والطريقة العامة لعلاجها.

فالرأسمالية تعتقد: ان المشكلة الأساسية هي قلة الموارد الطبيعية نسبياً، نظراً إلى ان الطبيعة محدودة، فلا يمكن أن يزاد في كمية الأرض التي يعيش عليها الإنسان، ولا في كمية الثروات الطبيعية المتنوعة المخبوءة فيها، مع أن الحاجات الحياتية للانسان تنمو باطراد، وفقاً لتقدم المدنية وازدهارها، الأمر الذي يجعل الطبيعة عاجزة عن تلبية جميع تلك الحاجات بالنسبة إلى الأفراد كافة، فيؤدي ذلك إلى التزاحم بين الأفراد على اشباع حاجاتهم، وتنشأ عن ذلك المشكلة الاقتصادية.

فالمشكلة الاقتصادية في رأي الرأسمالية هي: ان الموارد الطبيعية للثروة لا تستطيع أن تواكب المدنية، وتضمن اشباع جميع ما يستجد خلال التطور المدني من حاجات ورغبات.

والماركسية ترى: ان المشكلة الاقتصادية دائماً هي مشكلة التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع، فمتى تمَّ الوفاق بين ذلك الشكل وهذه العلاقات، ساد الاستقرار في الحياة الاقتصادية، مهما كانت نوعية النظام الاجتماعي الناتج عن التوفيق بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع.

واما الإسلام فهو لا يعتقد مع الرأسمالية: ان المشكلة مشكلة الطبيعة وقلة مواردها؛ لأنه يرى: أن الطبيعة قادرة على ضمان كل حاجات الحياة، التي يؤدي عدم اشباعها إلى مشكلة حقيقية في حياة الانسان.

كما لا يرى الإسلام أيضاً: ان المشكلة هي التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع، كما تقرر الماركسية، وإنما المشكلة ـ قبل كل شيء ـ مشكلة الانسان نفسه، لا الطبيعة، ولا اشكال الانتاج.

وهذا ما يقرره الإسلام في الآيات القرآنية التالية:

﴿الله الذي خلق السماوات والأرض، وانزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه، وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها، إن الانسان لظلوم كفار﴾.[1]

فهذه الآيات الكريمة تقرر بوضوح: ان الله تعالى قد حشد للانسان في هذا الكون الفسيح كل مصالحه ومنافعه، ووفر له الموارد الكافية لامداده بحياته وحاجاته المادية، ولكن الانسان هو الذي ضيَّع على نفسه هذه الفرصة التي منحها الله له، بظلمه وكفرانه (ان الانسان لظلوم كفار). فظلم الانسان في حياته العملية وكفرانه

---

(١). سورة إبراهيم: ١٤: ٣٣ ـ ٣٥.

بالنعمة الالهية، هما السببان الأساسيان للمشكلة الاقتصادية في حياة الانسان.

ويتجسد ظلم الانسان على الصعيد الاقتصادي في سوء التوزيع، ويتجسد كفرانه للنعمة في إهماله لاستثمار الطبيعة وموقفه السلبي منها.

فحين يُمحىٰ الظلم من العلاقات الاجتماعية للتوزيع، وتجند طاقات الانسان للاستفادة من الطبيعة واستثمارها، تزول المشكلة الحقيقية عن الصعيد الاقتصادي.

وقد كفل الإسلام محو الظلم بما قدمه من حلول لمسائل التوزيع والتداول، وعالج جانب الكفران بما وضعه للانتاج من مفاهيم وأحكام، وسنتعرض في هذا البحث للعلاج الاسلامي للسبب الأول للمشكة الاجتماعية، وهو: الظلم في مجالات التوزيع، ونؤجل الكلام على معالجته للسبب الثاني وهو: كفران النعمة، الى بحث مقبل نتعرض فيه لموقف الإسلام من الانتاج، وأحكامه ومفاهيمه عنه.

جهاز التوزيع

فبالنسبة إلى مجالات التوزيع مُنيت الانسانية على مرّ التاريخ بألوان من الظلم؛ لقيام التوزيع تارة على أساس فردي بحت، وأخرى على أساس لا فردي خالص، فكان الأول تعدياً على حقوق الجماعة، وكان الثاني بخساً لحقوق الفرد.

وقد وضع الإسلام جهاز التوزيع للمجتمع الإسلامي بالشكل الذي تلتقي فيه حقوق الفرد بحقوق الجماعة، فلم يَحُل بين الفرد وحقه واشباع ميوله الطبيعية، كما لم يسلب الجماعة كرامتها ولم يهدد حياتها، وبذلك امتاز عن أجهزة التوزيع المختلفة، التي جربها الانسان على مرّ التاريخ.

وجهاز التوزيع في الاسلام يتكون من أداتين رئيستين، وهما: العمل والحاجة،

ومن أداة ثانوية هي: الملكية الخاصّة.

وسوف نتكلم على كلّ من هذه الأدوات، ونتعرّف وظيفتَها في مجال التوزيع.

دور العمل في التوزيع

لكي نعرف دور العمل في التوزيع، يجب أن ندرس الصلة الاجتماعية بين العمل والثروة التي ينتجها، فالعمل ينصبّ على مختلف المواد الطبيعية؛ فيستخرج المعدن من الأرض، ويقتطع الخشب من الاشجار، ويغوص على اللؤلؤ في البحر، ويصطاد طائراً من الجو، إلى غير ذلك من الثروات والمواد التي يحصل عليها الانسان من الطبيعة عن طريق العمل، والسؤال الذي نعالجه بهذا الصدد هو: ماذا تكتسب المادة من طابع إجتماعي بسبب العمل؟ وما هي علاقة العامل بالثروة التي حصل عليها عن طريق عمله؟

فهناك الرأي القائل: بانقطاع الصلة الاجتماعية بين العمل و(العامل) وموضوعه، فليس للعمل أو العامل من حق إلّا في إشباع حاجته مهما كان عمله؛ لأن العمل ليس إلا وظيفة اجتماعية يؤديها الفرد للمجتمع، فيكافئه عليها المجتمع بضمان حاجاته.

ويتفق هذا الرأي مع وجهة نظر الاقتصاد الشيوعي الذي ينظر إلى المجتمع بوصفه كائناً كبيراً يذوب فيه الأفراد، وعلى أساس هذه النظرة، لا تبدو الأعمال التي يقوم بها أفراد المجتمع أعمالاً لأفراد؛ لأن الأفراد قد ذابوا جميعاً ضمن الكائن الكبير، فتنقطع بذلك صلة العامل بنتائج عمله، ويصبح المجتمع هو العامل الحقيقي والمالك لنتاج عمل الأفراد جميعاً، وليس للأفراد إلا اشباع حاجاتهم، وفقاً للصيغة الشيوعية: (من كل وفقاً لطاقته ولكل وفقاً لحاجته).

وعلى هذا الأساس يصبح موقف العمل من التوزيع سلبيا، فهو في ضوء المفهوم

الشيوعي أداة انتاج للسلع، وليس أداة توزيع لها، وإنما الحاجة وحدها هي التي تقرر الطريقة التي يتم بها توزيع السلع على أفراد المجتمع، ولهذا يختلف أفراد المجتمع في حظهم من التوزيع، وفقاً لاختلاف حاجاتهم، لا لاختلاف اعمالهم.

واما الاقتصاد الاشتراكي الماركسي، فهو يحدد صلة العامل بنتيجة عمله في ضوء مفهومه الخاص عن القيمة، فهو يرى: ان العامل هو الذي يخلق القيمة التبادلية للمادة التي ينفق فيها عمله، فلا قيمة للمادة بدون العمل البشري المتجسد فيها، ومادام العمل هو الينبوع الأساسي للقيمة، فيجب ان يكون توزيع القيم المنتجة في مختلف فروع الثروة على أساس العمل، فيملك كل عامل نتيجة عمله والمادة التي انفق عمله فيها؛ لأنها أصبحت ذات قيمة بسبب العمل، وينتج عن ذلك: ان (لكلّ حسب عمله) لا حسب حاجته، فبينما كانت أداة التوزيع في المجتمع الشيوعي هي الحاجة، يصبح العمل أداة التوزيع الأساسية في المجتمع الاشتراكي.

واما الإسلام فيختلف عن الاقتصاد الشيوعي والاشتراكي معاً.

فهو يخالف الشيوعية في قطعها الصلة بين عمل الفرد ونتائج عمله، وتأكيدها أنَّ المجتمع هو المالك الوحيد لنتائج اعمال الأفراد جميعاً، لان الإسلام لا ينظر الى المجتمع بصفته كائناً كبيراً يختفي وراء الأفراد، ويحركها في هذا الاتجاه وذاك، بل ليس المجتمع إلا الكثرة الكاثرة من الأفراد، فالنظرة الواقعية إنما تنصب على الافراد بوصفهم بشراً يتحركون ويعملون، فلا يمكن بحال من الأحوال أن تنقطع الصلة بين العامل ونتيجة عمله.

ويختلف الإسلام أيضاً عن الاقتصاد الاشتراكي، القائل: ان الفرد هو الذي يمنح المادة قيمتها التبادلية بعمله، فالمواد الطبيعية كالخشب والمعادن وغير ذلك من

ثروات الطبيعة، لا تستمد قيمتها ـ في رأي الاسلام ـ من العمل، بل قيمة كل مادة حصيلة الرغبة الاجتماعية العامة في الحصول عليها.

وانما العمل في نظر الاسلام سبب لملكية العامل لنتيجة عمله، وهذه الملكية الخاصة القائمة على اساس العمل، تعبير عن ميل طبيعي في الانسان إلى تملك نتائج عمله، وبذلك تكون الملكية القائمة على أساس العمل حقاً للانسان، نابعاً من مشاعره الأصيلة، وحتى المجتمعات التي تحدثنا الشيوعية عن انعدام الملكية الخاصة فيها، لا تدحض حق الملكية القائم على أساس العمل بوصفه تعبيراً عن ميل أصيل في الانسان، وانما تعني: ان العمل في تلك المجتمعات كان يحمل طابعاً اشتراكياً، فكانت الملكية القائمة على أساسه اشتراكية أيضاً، فالميل الطبيعي إلى التملك على اساس العمل، ثابت على أي حال، وان اختلفت نوعية الملكية لاختلاف شكل العمل، من ناحية كونه فردياً أو اجتماعياً.

دور الحاجة في التوزيع:

إن العمل هو الاداة الرئيسية الاولى في جهاز التوزيع، بوصفه أساساً للملكية، كما عرفنا قبل لحظة، والاداة الأخرى التي تساهم في عملية التوزيع مساهمة رئيسية هي الحاجة.

والدور المشترك الذي يؤديه العمل والحاجة معاً في هذا المجال، هو الذي يحدد الشكل الأولي العام للتوزيع في المجتمع الإسلامي.

ويمكننا لإيضاح هذا الدور المشترك الذي تساهم فيه الحاجة أن نقسم أفراد المجتمع إلى ثلاث فئات؛ فإن المجتمع يحتوي عادة فئةً قادرة ـ بما تتمتع به من مواهب وطاقات فكرية وعملية ـ على توفير معيشتها في مستوى مرفّه غني، وفئة

اخرى، تستطيع أن تعمل، ولكنها لا تنتج في عملها إلا ما يشبع ضروراتها ويوفر لها حاجاتها الأساسية، وفئة ثالثة، لا يمكنها أن تعمل؛ لضعف بدني أو عاهة عقلية، وما إلى ذلك من الأسباب التي تقذف بالانسان خارج نطاق العمل والإنتاج.

فعلى أساس الإقتصاد الاسلامي تعتمد الفئة الأولى في كسب نصيبها من التوزيع على العمل، بوصفه اساساً للملكية وأداة رئيسية للتوزيع، فيحصل كل فرد من هذه الفئة على حظه من التوزيع وفقاً لإمكاناته الخاصة، وان زاد ذلك على حاجاته، فالحاجة إذن لا تعمل شيئاً بالنسبة إلى هذه الفئة، وانما العمل هو أساس نصيبها من التوزيع.

ويرتكز دخل الفئة الثالثة وكيانها الإقتصادي في الإسلام على أساس الحاجة وحدها؛ لأن هذه الفئة عاجزة عن العمل، فهي تحصل على نصيب من التوزيع يضمن حياتها كاملة على أساس حاجتها، وفقاً لمبادىء الكفالة العامة والتضامن الإجتماعي في المجتمع الإسلامي.

واما الفئة الثانية، التي تعمل ولا تجني من عملها إلا الحد الأدنى من المعيشة، فهي تعتمد في دخلها على العمل والحاجة معاً، فالعمل يكفل لها معيشتها الضرورية، والحاجة تدعو ــ وفقاً لمبادىء الكفالة والتضامن ــ إلى زيادة دخل هذه الفئة، بأساليب وطرق محددة في الاقتصاد الإسلامي كما سيأتي، ليتاح لافراد هذه الفئة العيش بالدرجة العامة من الرفاه.

ومن خلال هذا نستطيع أن ندرك أوجه الاختلاف بين دور الحاجة في الاقتصاد الإسلامي بصفتها أداة توزيع ودورها في المذاهب الاقتصادية الاخرى.

الحاجة في نظر الاسلام والشيوعية

تعتبر الحاجة في نظر الشيوعية ـ القائلة: ان من كلّ وفقاً لطاقته ولكل وفقاً لحاجته ـ وحدها هي المعيار الأساسي في توزيع الناتج على الأفراد العاملين في المجتمع، فلا تسمح للعمل بايجاد ملكية أوسع نطاقاً من حاجة العامل، بينما يعترف الإسلام بالعمل بوصفه أداة للتوزيع الى جانب الحاجة، ويسند اليه دوراً إيجابياً في هذا المضمار؛ وبذلك يفتح المجال في الحياة الإقتصادية لظهور كل الطاقات والمواهب ونموها، على أساس من التنافس والسباق، ويدفع الأفراد الموهوبين إلى إنفاق كل إمكاناتهم في مضمار الاقتصاد، وعلى العكس من ذلك الشيوعية؛ فانها باقامتها للتوزيع على أساس حاجة العامل وحدها دون نوعية عمله ونشاطه، تؤدي الى تجميد الدوافع الطبيعية في الإنسان الباعثة على الجد والنشاط، فإن الذي يبعث الفرد على ذلك انما هو في الحقيقة مصلحته الخاصة، فاذا جرد العمل عن وصفه أداة توزيع واتخذت الحاجة وحدها مقياساً لنصيب كل فرد، كما تصنع الشيوعية، كان في ذلك القضاء على أهم قوة دافعة بالجهاز الاقتصادي الى الأمام، ومحركة له في اتجاه متصاعد.

الحاجة في نظر الاسلام والاشتراكية الماركسية

تعتمد الاشتراكية ـ القائلة: من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله ـ على العمل بصفته الجهاز الأساسي للتوزيع، فلكل عامل الحق في نتيجة عمله، مهما كانت هذه النتيجة ضئيلة او كبيرة، وبذلك يلغى دور الحاجة في التوزيع، فلا يقف نصيب العامل عند حاجته إذا كان ينتج في عمله أكثر من حاجاته، كما لا يحظى العامل بما يشبع حاجته كاملة إذا قصّر به عمله عن تقديم خدمة إنتاجية توازي ذلك، فلكل فرد إذن قيمة عمله مهما كانت حاجته ومهما حققه العمل من قيمة.

وهذا يختلف عن وجهة نظر الإسلام في الحاجة، فإن لها في رأيه دوراً إيجابياً مهماً؛ لانها وإن لم تكن سبباً لحرمان العامل الموهوب من ثمار عمله إذا زادت عن حاجته، غير أنها سبب فعال في التوزيع بالنسبة إلى الفئة الثانية من فئات المجتمع التي لا تملك من القدرة الفكرية والجسدية الا الدرجة التي تسمح لها بالحصول على الحد الأدنى من ضرورات الحياة، فان هذه الفئة، على الأسس الاشتراكية الماركسية للاقتصاد، يجب أن تقنع بثمار عملها الضئيلة، وتستسيغ الفوارق الكبيرة بين مستوى معيشتها ومستوى المعيشة العام للفئة الأولى؛ لأن العمل وحده هو الذي يمارس التوزيع في ظل الاشتراكية، فلا يمكن للعامل أن يطمع بأكثر من العيش الذي يرشحه له عمله، واما في ظل الاقتصاد الإسلامي فالأمر يختلف؛ لأن الإسلام لم يكتف بالعمل وحده لتنظيم جهاز التوزيع بين العاملين، بل جعل للحاجة نصيباً من ذلك، واعتبر عجز الفئة الثانية عن تحقيق المستوى العام للرفاه لوناً من الحاجة، ووضع الأساليب والطرق المعينة لمعالجة هذه الحاجة.

وهناك نقطة خلاف فكري أخرى بين الإسلام والاشتراكية الماركسية، حول الفئة الثالثة من فئات المجتمع الثلاث، ينبع من تناقض مفاهيمهما عن علاقات التوزيع.

فمن الناحية النظرية لا يمكن للاقتصاد الاشتراكي الماركسي أن يفسر حق الفئة الثالثة في الحياة، ويبرر حصولها على نصيب من الناتج العام في عملية التوزيع؛ لأن التوزيع لا يقوم في رأي الماركسية على أساس خلقي ثابت، وانما يحدد وفقاً لحالة الصراع الطبقي في المجتمع التي يمليها شكل الانتاج السائد، ولذلك تؤمن الماركسية: بأنَّ الرق وموت الرقيق تحت السياط وحرمانه من ثمرات عمله، كان شيئاً سائغاً في ظروف الصراع الطبقي بين السادة والعبيد.

ولما كانت الفئة الثالثة مجردة عن ملكية وسائل الإنتاج وعن طاقة العمل المنتج، فهي لا تندرج ضمن احدى الطبقتين المتصارعتين: (الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة)، ولا تشكل جزءاً من الطبقة العاملة في مرحلة انتصار العمال وإنشاء المجتمع الاشتراكي، فلا يوجد اي تفسير علمي على الطريقة الماركسيّة يبرر نصيب هؤلاء من التوزيع، وحقهم في الحياة وفي الثروة التي سيطرت عليها الطبقة العاملة، ماداموا خارج نطاق الصراع الطبقي.

واما الإسلام فهو لا يحدد عملية التوزيع على أساس الصراع الطبقي في المجتمع، وانما يحددها في ضوء المثل الأعلى للمجتمع السعيد، وعلى أساس من القيم الخلقية الثابتة التي تفرض توزيع الثروة بالشكل الذي يضمن تحقيق تلك القيم وإيجاد ذلك المثل، وتقليص آلام الحرمان باكبر درجة ممكنة.

ويصبح من الطبيعي عندئذ أن تعتبر حاجة هذه الفئة المحرومة سبباً كافياً لحقها في الحياة، وأداة من أدوات التوزيع: ﴿**والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم**﴾.[1]

الحاجة في نظر الاسلام والرأسمالية

وأما الاقتصاد الرأسمالي بشكله الصريح، فهو على النقيض من الإسلام تماماً في موقفه من الحاجة؛ فإن الحاجة في المجتمع الرأسمالي ليست من الأدوات الإيجابية للتوزيع، وإنما هي أداة ذات صفة مناقضة لصفتها في المجتمع الإسلامي، فهي كلما اشتدت عند الأفراد إنخفض نصيبهم من التوزيع، حتى يؤدي الإنخفاض في نهاية الأمر إلى انسحاب عدد كبير منهم عن مجال العمل والتوزيع، والسبب في ذلك: ان

(١) سورة المعارج: ٧٠: ٢٤ ـ ٢٥.

انتشار الحاجة وشدتها يعني: وجود كثرة من القوى العاملة المعروضة في السوق الرأسمالية، تزيد على الكمية التي يطلبها أرباب الأعمال، ونظراً إلى أن الطاقة الإنسانية سلعة رأسمالية تتحكم في مصيرها قوانين العرض والطلب، كما تتحكم في سائر سلع السوق، فمن الطبيعي أن ينخفض أجر العمل تبعاً لزيادة العرض على الطلب، ويستمر الانخفاض وفقاً لهذه الزيادة، وحين ترفض السوق الرأسمالية امتصاص كل الكمية المعروضة من القوى العاملة، ويمنى عدد كبير من ذوي الحاجة بالبطالة نتيجة لذلك، يتحتم على هذا العدد الكبير أن يفعل المستحيل في سبيل أن يبقى حياً، أو يتحمل آلام الحرمان والموت جوعاً.

فالحاجة في المجتمع الرأسمالي تعني: إنسحاب الفرد من مجال التوزيع، وليست اداة للتوزيع.

الملكية الخاصة

حينما قرر الإسلام: أن العمل سبب للملكية وفقاً للميل الطبيعي في الإنسان إلى تملك نتائج عمله، واتخذ من العمل على هذا الأساس أداة رئيسية للتوزيع، انتهى من ذلك إلى أمرين:

أحدهما: السماح بظهور الملكية الخاصة على الصعيد الاقتصادي، فان العمل إذا كان أساساً للملكية، فمن الطبيعي أن توجد للعامل ملكية خاصة للسلع التي تدخّل في إيجادها وجعلها مالاً، مثل المزروعات والمنسوجات وما شاكلها.

ونحن حين نقرر: ان تملك الإنسان العامل للأموال التي أنتجها تعبير عن ميل طبيعي فيه، نعني بذلك: أن في الانسان ميلاً طبيعيا إلى الاختصاص بنتائج عمله عن الآخرين، الأمر الذي يعبر عنه في المدلول الإجتماعي بالتملك. وأما نوعية الحقوق

التي تترتب على هذا الاختصاص فلا تقرر وفقاً لميل طبيعي، وانما يقررها النظام الاجتماعي وفقاً لما يتبناه من أفكار ومصالح، فمثلاً: هل من حق العامل الذي تملك السلعة بالعمل، أن يبذر بها ما دامت مالاً خاصاً به؟ أو هل من حقه أن يستبدلها بسلعة أخرى، أو أن يتجر بها وينمي ثروته عن طريق جعلها رأس مال تجاري أو ربوي؟ إن الجواب عن هذه الأسئلة وما شاكلها يقرره النظام الاجتماعي الذي يحدد للملكية الخاصة حقوقها، ولا يتصل بالفطرة والغريزة.

ولأجل هذا تدخل الإسلام في تحديد حقوق الاختصاص هذه، فأنكر بعضها وأقرّ بالبعض الآخر، وفقاً للمثل والقيم التي يتبناها، فقد أنكر مثلاً حق المالك في التبذير بماله أو الاسراف به في مجال الانفاق، وأقر حقه في الاستمتاع به دون تبذير أو إسراف، وأنكر حق المالك في تنمية أمواله التي يملكها عن طريق الربا، وأجاز له تنميتها عن طريق التجارة ضمن حدود وشروط خاصة وتبعاً لنظرياته العامة في التوزيع التي سوف نتعرّض لها في البحوث المقبلة ان شاء الله.

والأمر الآخر الذي يستنتج من قاعدة: إن العمل سبب الملكية، هو تحديد مجال الملكية الخاصة وفقاً لمقتضيات هذه القاعدة، فيجب أن يقتصر نطاق الملكية الخاصة على الأموال التي يمكن للعمل أن يتدخل في إيجادها أو تركيبها، دون الأموال التي ليس للعمل فيها أدنى تأثير.

وعلى هذا الأساس تنقسم الأموال بحسب طبيعة تكوينها وإعدادها إلى: ثروات خاصة وعامة.

فالثروات الخاصة: كل مال يتكوّن أو يتكيف طبقاً للعمل البشري الخاص المنفق فيه، كالمزروعات والمنسوجات، والثروات التي أنفق عمل في سبيل استخراجها

من الأرض والبحر أو اقتناصها من الجو؛ فإن العمل البشري يتدخل هنا إما في تكوين نفس المال كعمل الزراع بالنسبة إلى الناتج الزراعي، وإما في تكييف وجوده وإعداده بالصورة التي تسمح بالاستفادة منه، كالعمل المبذول في استخراج الكهرباء من القوى المنتشرة في الطبيعة، أو اخراج الماء أو البترول من الأرض، فالطاقة الكهربائية والكميات المستخرجة من الماء أو البترول، ليست مخلوقة للعمل البشري، ولكن العمل هو الذي كيفها وأعدها بالصورة التي تسمح بالاستفادة منها.

وأما **الثروات العامة** فهي: كل مال لم تتدخل اليد البشرية فيه كالأرض؛ فأنها مال لم تصنعه اليد البشرية، والإنسان وان كان يتدخل أحياناً في تكييف الأرض بالكيفية التي تجعلها صالحة للزراعة والاستثمار، غير أن هذا التكييف محدود مهما فرض أمده، فان عمر الأرض أطول منه، فهو لا يعدو أن يكون تكييفاً لفترة محدودة من عمر الأرض، وتشابه الأرض في ذلك رقبة المعادن والثروات الطبيعية الكامنة فيها، فان مادة هذه المعادن الكامنة في الأرض ليست مدينة للعمل البشري في تكوينها أو تكييفها، وإنما يتدخل العمل في الكميات المستخرجة منها، التي ينفق جهد في سبيل إخراجها وفصلها عن بقية المواد الأرضية.

وهذه الثروات العامة بحسب طبيعتها ليست مملوكة ملكية خاصة لفرد من الأفراد؛ لأن أساس الملكية الخاصة هو العمل، فالأموال التي لا يمتزج بها العمل لا تدخل في المجال المحدد للملكية الخاصة، وإنما هي أموال مباحة إباحة عامة أو مملوكة ملكية عامة.

فالأرض مثلاً، بوصفها مالاً لا تدخّل للعمل البشري فيه، لا تملك ملكية خاصة، والعمل الذي يبذل في إحياء الأرض واعدادها، لما كان تكييفاً مؤقتاً بمدة محدودة

أقصر من عمر الأرض، فهو لا يدرج الأرض في مجال الملكية الخاصة، وإنما يجعل للعامل حقاً في الأرض يسمح له بالانتفاع بها، ومنع الآخرين من مزاحمته في ذلك، ويستمر هذا الحق ما دامت الأرض متكيفة وفقاً لعمله، فاذا أهمل الأرض سقط حقه الخاص.

وبهذا يتضح أن القاعدة العامة هي: أن الملكية الخاصة لا تظهر إلا في الأموال التي امتزجت في تكوينها وتكييفها بالعمل البشري، دون الأموال والثروات الطبيعية التي لم تمتزج بالعمل.

الملكية اداة ثانوية للتوزيع:

ويأتي بعد العمل والحاجة موقع الملكية بوصفها أداة ثانوية للتوزيع، وذلك أن الاسلام حين سمح بظهور الملكية الخاصة على أساس العمل، خالف الرأسمالية والماركسية معاً في الحقوق التي منحها للمالك، والمجالات التي فسح له بممارستها، فلم يسمح له باستخدام ماله في تنمية ثروته سماحاً مطلقاً دون تحديد، كما صنعت الرأسمالية فأجازت كل ألوان الربح، ولم يغلق عليه فرصة الربح نهائياً، كما تفعل الماركسية؛ إذ تحرّم الربح والاستثمار الفردي للمال بمختلف أشكاله، وإنما وقف الإسلام موقفاً وسطاً، فحرم بعض ألوان الربح كالربح الربوي، وسمح ببعض آخر كالربح التجاري.

وهو في تحريمه لبعض ألوان الربح يعبر عن خلافه الأساسي مع الرأسمالية في الحرية الاقتصادية، وسوف ندرس في بحوث مقبلة بعض ألوان الربح المحرم في الاسلام، كالربح الربوي، ووجهة نظر الاسلام في إلغائه.

كما أن الاسلام في سماحه بالربح التجاري يعبر عن خلافه الأساسي مع

الماركسية، في مفهومها عن القيمة والقيمة الفائضة، وطريقتها الخاصة في تفسير الأرباح الرأسمالية.

وباعتراف الاسلام بالربح التجاري، أصبحت الملكية بنفسها أداة لتنمية المال، عن طريق الاتجار وفقاً للشروط والحدود الشرعية، وبالتالي أداة ثانوية للتوزيع، محدودة بحدود من القيم المعنوية والمصالح الاجتماعية التي يتبناها الاسلام.

البحث العاشر

التداول

التداول (المبادلة) أحد الأركان الأساسية في الحياة الاقتصادية، وهو لا يقل أهمية عن الإنتاج والتوزيع، وإن كان متأخراً عنهما تاريخياً؛ فإن الوجود التاريخي للإنتاج والتوزيع يقترن دائماً بالوجود الاجتماعي للإنسان، فمتى وجد مجتمع إنساني، فمن الضروري ـ ليواصل حياته ويكسب معيشته ـ أن يمارس لوناً من ألوان الإنتاج، وأن يوزع الثروة المنتجة على أفراده بأي شكل من أشكال التوزيع التي يتفق عليها، فلا حياة اجتماعية للانسان دون إنتاج وتوزيع.

وأما المبادلة، فليس من الضروري أن توجد في حياة المجتمع منذ البدء؛ لأن المجتمعات في بداية تكوينها تعيش في الأغلب لوناً من الاقتصاد البدائي المقفل، الذي يعني: قيام كل عائلة في المجتمع بإنتاج كل ما تحتاج اليه، دون الاستعانة بمجهودات الآخرين، وهذا اللون من الاقتصاد المقفل لا يفسح مجالاً للمبادلة، مادام كل منتج يستوعب بإنتاجه كل حاجاته البسيطة ويكتفي بما ينتجه من سلع، وإنما تأخذ المبادلة موقعها الفعال على الصعيد الاقتصادي، حين تتنوع حاجات الإنسان وتنمو، وتتعدد السلع التي يحتاجها في حياته، ويصبح كل فرد عاجزاً بمفرده عن

إنتاج كل ما يحتاجه من تلك السلع بأنواعها وأشكالها المختلفة، فيضطر المجتمع إلى تقسيم العمل بين أفراده، ويأخذ كل منتج ـ أو فئة من المنتجين ـ بالتخصص في إنتاج سلعة معينة من السلع المختلفة التي يحسن إنتاجها أكثر من غيرها، ويشبع حاجاته الأخرى بمبادلة الفائض من السلع التي ينتجها، بما يحتاجه من السلع التي ينتجها الآخرون، فتبدأ المبادلة في الحياة الاقتصادية بوصفها وسيلة لإشباع حاجات المنتجين، بدلاً من تكليف كل منتج بإشباع حاجاته كلها بإنتاجه المباشر.

وهكذا تنشأ المبادلة تيسيراً للحياة، وتجاوباً مع اتساع الحاجات واتجاه الإنتاج إلى التخصص والتطور.

وعلى هذا الأساس نعرف: أن المبادلة في الحقيقة تعمل في الحياة الاقتصادية للمجتمع بوصفها واسطة بين الإنتاج والاستهلاك، أو بتعبير آخر: بين المنتجين والمستهلكين، فالمنتج يجد دائماً عن طريق المبادلة المستهلك الذي يحتاج إلى السلعة التي ينتجها، وهذا المستهلك بدوره ينتج سلعة من نوع آخر ويحصل في المبادلة على المستهلك الذي يشتريها.

ولكن ظلم الإنسان ـ كما يعبر القرآن الكريم ـ الذي حرم الإنسانية من بركات الحياة وخيراتها، وتدخل في مجال التوزيع على حساب هذا الحق أو ذاك، سرى أيضاً إلى المبادلة حتى طوّرها وصيّرها أداة استغلال وتعقيد، لا أداة إشباع للحاجات وتيسير للحياة، وواسطةً بين الإنتاج والادخار، لا بين الإنتاج والاستهلاك، فنشأ عن الوضع الظالم للمبادلة من المآسي وألوان الاستغلال، نظير ما نشأ عن الأوضاع الظالمة للتوزيع في مجتمعات الرق والإقطاع، أو في مجتمعات الرأسمالية والشيوعية.

ولكي نشرح وجهة نظر الإسلام عن المبادلة، لابد لنا أن نعرف رأي الإسلام في السبب الأساسي الذي جعل من المبادلة أداة ظالمة للاستغلال، وما هي النتائج التي تمخض عنها، ثم ندرس الحلول التي تقدم بها الإسلام للمشكلة ، وكيف أعطى للمبادلة صيغتها العادلة وقوانينها التي تواكب أغراضها الرشيدة في الحياة.

وقبل كل شيء يجب أن نلاحظ أن للمبادلة شكلين:

احدهما: المبادلة على أساس المقايضة.

والآخر: المبادلة على أساس النقد.

فالمبادلة على أساس المقايضة: مبادلة سلعة بأخرى، وهذا الشكل هو أسبق أشكال المبادلة تاريخياً، فقد كان كل منتج ـ في المجتمعات الآخذة بالتخصص وتقسيم العمل ـ يحصل على السلع التي لا ينتجها مقابل الفائض من السلعة التي اختص بإنتاجها، فمن ينتج مئة كيلو من الحنطة، يحتفظ بنصف الكمّيّة مثلاً لاشباع حاجته، ويستبدل خمسين كيلو من الحنطة بكمية معيّنة من القطن الذي ينتجه غيره.

ولكن هذا الشكل من المبادلة (المقايضة)، لم يستطع أن ييسر التداول في الحياة الاقتصادية، بل أخذ يزداد صعوبة وتعقيداً على مر الزمن، كلما ازداد التخصص وتنوعت الحاجات؛ لأن المقايضة تضطر منتج الحنطة أن يجد حاجته من القطن عند شخص يرغب في الحصول على الحنطة، وأما إذا كان صاحب القطن بحاجة إلى فاكهة لا إلى حنطة، وليس لدى صاحب الحنطة فاكهة، فسوف يتعذّر على صاحب الحنطة أن يحصل على حاجته من القطن، وهكذا تتولد الصعوبات من ندرة التوافق بين حاجة المشتري وحاجة البائع.

أضف إلى ذلك صعوبة التوافق بين قيم الأشياء المعدة للمبادلة، فمن كان يملك

فرساً، لا يستطيع أن يحصل عن طريقها على دجاجة؛ لأن قيمة الدجاجة أقل من قيمة الفرس، وهو غير مستعد بطبيعة الحال للحصول على دجاجة واحدة نظير فرس كاملة، ولا هي قابلة للقسمة حتى يحصل على دجاجة نظير جزء منها.

وكانت عمليات المبادلة تواجه ايضاً مشكلة أخرى هي: صعوبة تقدير قيم الأشياء المعدة للمبادلة، إذ لابد لقياس قيمة الشيء الواحد من مقارنته بباقي الأشياء، حتي تعرف قيمته بالنسبة اليها جميعاً.

لهذه الأسباب بدأت المجتمعات التي تعتمد على المبادلة تفكر في تعديل المقايضة بشكل يعالج تلك المشاكل، فنشأت فكرة استعمال النقد بوصفه أداة للمبادلة بدلاً عن السلعة نفسها، وظهر على هذا الأساس الشكل الثاني للمبادلة، أي: المبادلة على أساس النقد، فأصبح النقد وكيلاً عن السلعة التي كان يضطر المشتري إلى تقديمها للبائع في المقايضة، فبدلاً عن تكليف صاحب الحنطة ـ في مثالنا ـ بتقديم الفاكهة إلى صاحب القطن، مقابل القطن الذي يشتريه منه، يصبح بإمكانه أن يبيع حنطته بنقد، ثم يشتري بالنقد القطن الذي يرغب فيه، وصاحب القطن بإمكانه أيضاً أن يشتري الفاكهة التي يطلبها بما حصل عليه من نقود.

ووكالة النقد عن السلعة في عمليات التداول، كفلت حل المشاكل التي نجمت عن المقايضة وتذليل صعوباتها.

فصعوبة التوافق بين حاجة المشتري وحاجة البائع زالت؛ إذ لم يعد من الضروري للمشتري أن يقدم إلى البائع السلعة التي يحتاجها، وإنما يكفي أن يقدم له النقد الذي يمكنه من شراء تلك السلعة من منتجيها بعد ذلك.

وصعوبة التوافق بين قيم الأشياء قد ذللت؛ لأن قيمة كل سلعة أصبحت تقدر

بالنقود، وهي قابلة للقسمة.

كما أصبح من الميسور تقدير قيم الأشياء بسهولة؛ لأنها تقدر كلّها بالنسبة لسلعة واحدة، وهي النقد بوصفه المقياس العام للقيمة.

وكل هذه التسهيلات نتجت من وكالة النقد عن السلعة في مجالات التداول.

وهذا هو الجانب المشرق من وكالة النقد عن السلعة، الذي يشرح كيف تؤدي الوكالة وظيفتها الاجتماعية التي خلقت لأجلها، وهي تيسير عمليات التداول.

ولكن هذه الوكالة لم تقف عند هذا الحد على مرّ الزمن، بل أخذت تمارس نشاطاً خطيراً في الحياة الاقتصادية، تمخض عن صعاب ومشاكل لا تقل عن مشاكل المقايضة وصعابها، غير أن تلك مشاكل طبيعية، وأما المشاكل الجديدة التي نتجت عن وكالة النقد فهي مشاكل إنسانية، تعبر عن ألوان الظلم والاستغلال التي مهدت لها وكالة النقد عن السلعة في مجالات التداول.

ولكي نعرف ذلك، يجب أن نلاحظ التطورات التي حصلت في عمليات المبادلة نتيجة لتبدل شكلها، وقيامها على أساس النقد بدلاً عن قيامها على أساس المقايضة.

ففي المبادلة القائمة على أساس المقايضة، لم يكن هناك حدّ فاصل بين البائع والمشتري، فقد كان كل من المتعاقدين بائعاً ومشترياً في الوقت نفسه؛ لأنه يدفع سلعة إلى صاحبه ويتسلم مقابلها سلعة أيضاً، ولهذا كانت المقايضة تشبع بصورة مباشرة حاجة المتعاقدين معاً، فيخرجان من عملية التداول وقد حصل كل منهما على السلعة التي يحتاجها في استهلاكه أو إنتاجه، كالحنطة أو المحراث. وفي هذا الضوء نعرف: أن الشخص في عصر المقايضة لم يكن يتاح له أن يتقمص شخصية البائع، دون أن يكون مشتريا في الوقت نفسه، فلا بيع بدون شراء، والبائع دفع

بإحدى يديه سلعته إلى المشتري بوصفه بائعاً، ليستلم منه بيده الأخرى سلعة جديدة بوصفه مشترياً، والبيع والشراء مزدوجان في عملية واحدة.

وأما في المبادلات القائمة على أساس النقد، فالأمر يختلف اختلافاً كبيراً؛ لأن النقد يضع حداً فاصلاً بين البائع والمشتري، فالبائع هو صاحب السلعة، والمشتري هو الذي يبذل نقداً ازاء تلك السلعة، والبائع الذي يبيع حنطة ليحصل على قطن، بينما كان يستطيع أن يبيع حنطة ويحصل على حاجته من القطن في مبادلة واحدة، على أساس المقايضة، يصبح مضطراً الآن إلى القيام بمبادلتين ليحصل على طلبته، يقوم في إحداهما بدور البائع، فيبيع حنطته بنقد معين، ويقوم في الأخرى بدور المشتري، فيشتري قطناً بذلك النقد، وهذا يعني فصل البيع عن الشراء، بينما كانا مزدوجين في المقايضة.

وفصل البيع عن الشراء في عمليات المبادلة القائمة على أساس النقد، فسح المجال لتأخير الشراء عن البيع، فالبائع لم يعد مضطراً لكي يبيع حنطته أن يشتري من الآخر ما ينتجه من القطن، بل يمكنه أن يبيع حنطته نظير نقد معين، ويحتفظ بالنقد لنفسه، ويؤجل شراء القطن إلى وقت آخر.

وهذه الفرصة الجديدة التي وجدها البائعون بخدمتهم ـ فرصة تأخير الشراء عن البيع ـ غيّرت الطابع العام للبيوع والمبادلات، فبينما كان البيع في عصر المقايضة، يستهدف منه دائماً شراء سلعة من السلع التي يحتاجها البائع، أصبح للبيع في عصر النقد هدف جديد، فالبائع يتخلص من سلعته في المبادلة لا ليظفر بسلعة أخرى، بل ليحصل على مزيد من النقد بوصفه الوكيل العام عن السلع، الذي يجعل بإمكانه شراء أي سلعة شاء في كل حين.

وبهذا تحول البيع للشراء إلى البيع لامتصاص النقود ، ونشأت عن ذلك ظاهرة اكتناز المال وتجميده مجسداً في تلك النقود؛ لأن النقد ـ ونعني بوجه خاص النقود المعدنية والورقية ـ يمتاز على سائر السلع، فإن أية سلعة أخرى لم يكن يجدي اكتنازها؛ لأن اكثر السلع تنقص قيمتها على مرّ الزمن، وقد يتطلب الاحتفاظ بها وبجدتها إلى نفقات عديدة، ومن ناحية أخرى، قد لا يتيسر لمالك تلك السلعة المكتنزة الظفر بما يطلبه من سلع أخرى في وقت الحاجة، فلا يكون في اكتنازها ضمان الحصول على شتى الطلبات في كل حين.

وعلى العكس من ذلك كله النقد؛ فإنه قابل للبقاء والادخار، ولا يكلف اكتنازه شيئاً من النفقات، كما انه بوصفه الوكيل العام عن السلع يضمن للمكتنز قدرته على شراء أي سلعة شاء، في كل وقت.

وبهذا توفرت دواعي الاكتناز لدى المجتمعات التي بدأت المبادلة فيها تقوم على أساس النقود، وعلى أساس النقود الذهبية والفضية بوجه خاص.

ونجم عن ذلك: أن تخلت المبادلة عن وظيفتها الصالحة في الحياة الاقتصادية، بوصفها واسطة بين الإنتاج والاستهلاك، وأصبحت واسطة بين الإنتاج والادخار، فالبائع ينتج ويبيع ويبادل منتوجه بنقد ليدخر هذا النقد ويضمه إلى ثروته المكتنزة، والمشتري يقدم النقد إلى البائع ليحصل على السلعة التي يبيعها، ثم لا يتمكن هو بعد ذلك أن يبيع منتوجه؛ لأن البائع اكتنز النقد وسحبه من مجال التداول.

ونتج عن ذلك أيضاً: اختلال كبير في التوازن بين كمية العرض وكمية الطلب؛ ذلك أن العرض والطلب كانا يميلان إلى التساوي في عصر المقايضة؛ لأن كل منتج كان ينتج لإشباع حاجاته واستبدال الفائض عن حاجته بسلع أخرى يحتاجها في

حياته، من غير النوع الذي ينتجه، فالمنتوج دائماً يوازي حاجته، أي: أن العرض دائماً يجد طلباً مساوياً له، وبذلك تتجه اثمان السوق إلى درجتها الطبيعية، التي تعبر عن القيم الحقيقية للسلع وأهميتها الواقعية في حياة المستهلكين، وبعد أن بدأ عصر النقد وسيطر النقد على التجارة، واتجه الإنتاج والبيع اتجاهاً جديداً، حتى أصبح الإنتاج والبيع لأجل اكتناز النقد وتنمية الملك، لا لأجل إشباع الحاجة، عند ذلك اختلّ التوازن بين العرض والطلب، وخلّفت دواعي الاحتكار اثرها الخطير في تعميق هذا التناقض بين العرض والطلب، حتى أن المحتكر قد يخلق طلباً كاذباً فيشتري كل أفراد السلعة من السوق، لا لحاجته اليها، بل ليرفع ثمنها، أو يعرض السلعة بأثمان دون كلفتها، بقصد إلجاء المنتجين والبائعين الآخرين إلى الانسحاب من ميدان التنافس وإعلان الإفلاس، وهكذا تتخذ الأثمان وضعاً غير طبيعي، ويصبح السوق تحت سيطرة الاحتكار، ويتهاوى آلاف البائعين والمنتجين الصغار كل حين، بين أيدي المحتكرين الكبار الذين سيطروا على السوق.

وليس بعد ذلك إلا أن نرى الأقوياء في الحقل الاقتصادي، يغتنمون هذه الفرص التي أتاحها لهم النقد. فيتجهون نحو الاكتناز بكل قواهم، نحو البيع لأجل الادخار، فيظلون ينتجون ويبيعون ليسحبوا النقد المتداول في المجتمع إلى كنوزهم، ويمتصوه بالتدريج، ويعطلوا وظيفة المبادلة كواسطة بين الإنتاج والاستهلاك، ويضطروا الكثرة الكاثرة إلى مهاوي البؤس والفقر، وبالتالي يتوقف الاستهلاك؛ نظراً إلى انخفاض المستوى الاقتصادي للجمهور وعجزهم عن الشراء، كما تتعطل حركة الإنتاج؛ لأن انعدام القدرة الشرائية عند المستهلكين أو انخفاضها يجرد الإنتاج من أرباحه. ويعم الكساد شعب الحياة الاقتصادية كلها.

ولم تقف مشاكل النقد عند هذا الحد، بل إنه أدى إلى مشكلة قد تكون أخطر من المشاكل التي عرضناها، فلم يقتصر النقد على أن يكون أداة اكتناز، بل أصبح أداة تنمية للمال عن طريق الفائدة التي يتقاضاها الدائنون من مدينيهم، أو يتقاضاها أصحاب الأموال من المصارف الرأسمالية التي يودعون أموالهم فيها، بهذا أصبح الاكتناز في البيئة الرأسمالية سبباً لتنمية الثروة بدلا عن الإنتاج، وانسحبت بذلك رؤوس أموال كثيرة من حقل الإنتاج إلى صناديق الادخار في المصارف، وأصبح التاجر لا يقدم على مشروع من مشاريع الإنتاج والتجارة، إلا إذا اطمأن إلى أن الربح الذي يدره المشروع عادة أكثر من الفائدة التي يمكن أن يحصل عليها عن طريق اقراض ماله، أو إيداعه في المصارف.

وأخذت الأموال على أساس الفائدة الربوية تتسرب إلى الصيارفة منذ بداية العصر الرأسمالي، وأخذ هؤلاء يجذبون الكميات المكتنزة من النقد عند مختلف الأفراد، عن طريق إغرائهم بالفائدة السنوية التي يتقاضاها زبائن المصرف عن أموالهم التي يودعونها فيه، فتجمعت تلك الكميات المختلفة في كنوز الصيارفة بدلاً عن استخدامها في الإنتاج المثمر، وقامت على أساس هذا التجمع المصارف والبيوت المالية الكبيرة التي امتلكت زمام الثروة في البلاد، وقضت على كلّ مظهر من مظاهر التوازن في الحياة الاقتصادية.

هذا عرض سريع لمشاكل التداول أو المبادلة، وهو يوضح بجلاء أن هذه المشاكل قد نبعت كلها من النقد وسوء استخدامه في مجال التداول؛ إذ اتخذ أداة اكتناز وبالتالي أداة تنمية للملك.

وقد يلقي هذا ضوءا على ما جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

«الدنانير الصفر والدراهم البيض مهلكاكم كما أهلكا من كان قبلكم».

وعلى أي حال فقد عالج الإسلام هذه المشاكل النابعة من النقد، واستطاع أن يعيد إلى التداول وضعه الطبيعي الوسيط بين الإنتاج والاستهلاك.

وتتلخص النقاط الرئيسية في الموقف الإسلامي من مشاكل التداول في ما يلي:

اولاً: منع الإسلام من اكتناز النقد، وذلك عن طريق فرض ضريبة الزكاة على النقد المجمد بصورة تتكرر في كل عام، حتى تستوعب النقد المكتنز كله تقريباً، إذا طال اكتنازه عدة سنين، ولهذا يعتبر القرآن اكتناز الذهب والفضة جريمة يعاقب عليها بالنار؛ لأن الاكتناز يعني بطبيعة الحال التخلف عن أداء الضريبة الواجبة شرعاً؛ لأن هذه الضريبة لدى أدائها لا تفسح مجالاً أمام النقد للتجمع والاكتناز، فلا غرو إذا هدد القرآن الذين يكنزون الذهب والفضة وتوعدهم بالنار قائلاً: ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوىٰ بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذقوا ما كنتم تكنزون**﴾.(١)

وعن هذا الطريق ضمن الإسلام بقاء المال في مجالات الإنتاج والتبادل والاستهلاك، وحال دون تسلله إلى صناديق الاكتناز والادخار.

وثانياً: حرم الإسلام الربا تحريماً قاطعاً لا هوادة فيه، وبذلك قضىٰ على الفائدة ونتائجها الخطيرة في مجال التوزيع، وما تؤدي اليه من إخلال بالتوازن الاقتصادي العام، ومنع من استعمال النقد أداةَ تنميةٍ للملك مستقلة بذاتها، وردّه إلى موقعه الطبيعي الذي يباشره بوصفه وكيلاً عاماً عن السلع، وأداة لقياس قيمتها وتسهيل

(١). سورة التوبة ٩:٣٤ ـ ٣٥.

تداولها.

وقد يظن كثير ممن عاش التجربة الرأسمالية وألف ألوانها وأشكالها، ان القضاء على الفائدة يعني القضاء على البنوك والمصارف، وتعطيل أجهزة الحياة الاقتصادية، وشل كل أعصابها وأوردتها التي تمونها تلك البنوك والمصارف، ولكن هذا الظن إنما ينشأ عند هؤلاء نتيجة للجهل بواقع الوظيفة التي تؤديها البنوك والمصارف في الحياة الاقتصادية، وبواقع الصورة الإسلامية للتنظيم الاقتصادي الكفيل بعلاج سائر المشاكل التي تنجم عن القضاء على الفائدة، وهذا ما سندرسه بتفصيل في بحث مقبل.

وثالثاً: أعطى الاسلام لولي الأمر صلاحيات تجعل له الحق في الرقابة الكاملة على سير التداول والإشراف على الأسواق، للحيلولة دون أي تصرف يؤدي إلى الضرر وزعزعة الحياة الاقتصادية، أو يمهد للتحكم الفردي غير المشروع في السوق وفي مجال التداول.

وسوف نشرح هذه النقاط وندرسها بصورة موسعة في البحوث المقبلة التي نعرض فيها لتفاصيل الاقتصاد الإسلامي.

البحث الحادي عشر
عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي

● عملية اكتشاف وعملية تكوين

إن العملية التي نمارسها في دراستنا للمذهب الاقتصادي الاسلامي، تختلف عن طبيعة العمل الذي مارسه الاقتصاديّون المذهبيّون الآخرون؛ فإن الباحث الاسلامي يحسّ منذ البدء بالفارق الأساسي بين موقفه من المهمة التي يحاول إنجازها، وموقف أيّ باحث آخر ممّن مارسوا عملية البحث المذهبي في الاقتصاد، وبشّروا بمذاهب اقتصادية معيّنة كالرأسمالية والاشتراكية.

وهذا الفارق الجوهري يتمثّل في أنّ الباحث الاسلامي يقف أمام اقتصاد منجز قد تمّ وضعه، وهو مدعوّ الى تمييزه بوجهه الحقيقي، وتحديده بهيكله العام، والكشف عن قواعده الفكرية، بعيداً عن ايحاءات التجارب غير الأمينة التي مارست ـ ولو اسميّاً ـ عملية تطبيق الاسلام، والتحرر من أطر الثقافات غير الاسلامية التي تتحكم في فهم الأشياء وفقاً لاتجاهاتها في التفكير.

وعلى هذا الاساس يمكن القول: إنّ العملية التي نمارسها هي عملية اكتشاف. وعلى العكس من ذلك المفكرون المذهبيّون الذين بشروا بمذاهبهم الرأسمالية

والاشتراكية، فإنهم مارسوا عملية تكوين للمذهب وابداعه.

ولكلّ من عملية الاكتشاف وعملية التكوين خصائصها ومميزاتها التي تنعكس في البحث المذهبي الذي يمارسه المكتشفون والمبدعون، واهم تلك الخصائص والمميزات تحديد سير العملية ومنطلقها.

ففي عملية تكوين المذهب الاقتصادي، يمارس بصورة مباشرة وضع النظريات العامّة للمذهب الاقتصادي، ويجعل منها أساساً لأبنية علويّة من القوانين التي ترتكز على المذهب، كالقانون المدني الذي عرفنا سابقاً تبعيّته للمذهب وقيامه على أساسه، فالتدرج في عملية تكوين المذهب طبيعي، من الاساس الى التشريعات، ومن القاعدة الى البناء العلوي.

وأما في عملية الاكتشاف للمذهب الاقتصادي، فإنّ السير ينعكس ويختلف المنطلق؛ لأننا بصدد اكتشاف مذهب اقتصاديّ لا نملك له أو لبعض جوانبه صورة واضحة، ولا صيغة محددة من قبل واضعيه، كما إذا كنّا لا نعرف أنّ المذهب يؤمن بمبدأ الملكية العامّة أو مبدأ الملكية الخاصة، أو لا نعرف الاساس النظري للملكية الخاصة في المذهب، هل هو الحاجة أو العمل.

ففي هذه الحالة لابد من الرجوع الى طريقة أخرىٰ لاستخدامها في اكتشاف المذهب، ومعرفة صيغته المحددة من قبل واضعيه.

وهذه الطريقة يمكن تحديدها في ضوء علاقة التبعية ـ التي بيّناها سابقاً ـ بين المذهب والقانون، فما دام القانون المدني طابقاً فوقيّا بالنسبة الى المذهب، يرتكز عليه ويستمدّ منه اتجاهاته، فمن الممكن اكتشاف المذهب عن طريق القانون، إذا كنّا على علم بالقانون الذي يرتكز على ذلك المذهب المجهول.

وبهذا يصبح من الواجب على عملية الاكتشاف أن تفتّش عن اشعاعات المذهب في المجال الخارجي، أي: في أبنيته العلوية وآثاره التي ينعكس ضمنها في مختلف الحقول، لنصل عن طريق هذه الاشعاعات والآثار الى تقدير محدّد لنوعية الأفكار والنظريات في المذهب الاقتصادي، الذي يكمن وراء تلك المظاهر.

وبهذا يتعيّن أن تسلك عملية الاكتشاف طريقاً معاكساً للطريق الذي سلكته عملية التكوين، فتبدأ من البناء العلوي الى القاعدة، وتنطلق من جمع الآثار وتنسيقها الى الظفر بصورة محددة للمذهب، بدلاً من وضع المذهب الى تفريع الآثار.

وهذا هو موقفنا في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي؛ ذلك أنّ بعض جوانب هذا المذهب وان كان بالإمكان استنباطها مباشرة من النصوص، ولكن هناك من النظريات الاساسية التي يتكوّن منها هذا المذهب، ما ليس من الميسور الحصول عليها في النصوص مباشرة، وانّما يتعيّن تحصيلها بطريق غير مباشر، أي: على أساس معرفة اللبنات الفوقية في التشريع الاسلامي، وفي ضوء الاحكام التي نظّم بها الاسلام العقود والحقوق.

وإنّ هذا المسلك في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي، يجعل هذه العملية تبدو وكأنها لا تميّز بين المذهب والقانون المدني، حين تستعرض أحكاماً اسلامية في مستوىٰ القانون المدني، وهي تريد أن تدرس المذهب الاقتصادي، ولكنها في الواقع على حقّ، ما دامت تستعرض تلك الأحكام بوصفها بناءً علوّياً قادراً على الكشف عن المذهب، لا بوصفها هي المذهب الاقتصادي نفسه.

● النظام المالي كالقانون المدني

ومن الضروري هنا، أن نضيف الى القانون المدني النظام المالي أيضاً، بوصفه

أحد الأبنية العلوية للمذهب الاقتصادي، التي تعكس ملامحة وتتكيف بمقتضياته، فكما يمكن الاستفادة في عملية الاكتشاف من إشعاعات المذهب المنعكسة على القانون المدني، كذلك يمكن الاستفادة من إشعاعات مذهبية مماثلة في النظام المالي.

ولأجل إيضاح تأثير المذهب الاقتصادي في التنظيم المالي، بوصفه بناءً علوياً للمذهب، نمثّل لذلك بصلة المذهب الرأسمالي بالمالية العامّة، فإنّ من مظاهر هذه الصلة تأثر فكره (الدومين)[1] بالناحية المذهبية، والدومين يعتبر في المالية أحد المصادر الرئيسية لإيرادات الدولة، فقد تضاءلت فكرة الدومين، وانكمش نطاق المشروعات التي تملكها الدولة، تحت تأثير مبدأ الحرية الاقتصادية، حينما طغىٰ المذهب الرأسمالي، الذي كان من مقتضاه عدم تدخل الدولة في النشاط الانتاجي، حفاظاً على حرية الأفراد، الّا في الحدود الضئيلة التي يعجز النشاط الفردي عن القيام بها، وكان من الطبيعي لأجل ذلك أن تعتمد الدولة في ماليّتها العامة على الضريبة ونحوها من مصادر الايرادات الأخرىٰ، ثمّ استأنف الدومين وجوده بوصفه مصدراً مهماً لإيراد الدولة، واتسع نطاقه بعد ظهور الاتجاهات الاشتراكية نحو التأميم، وتزلزل مبدأ الحرية الاقتصادية في التفكير الاقتصادي العامّ.

ومن مظاهر الصلة بين المذهب والمالية العامة: أنّ ايرادات الدولة اختلفت وظيفتهاتبعاً لنوع الأفكار الاقتصادية المذهبية التي تأثرت بها، ففي الفترة التي ساد فيها المذهب الرأسمالي بأفكاره عن الحرية، كانت الوظيفة الأساسية للإيرادات هي

(١). يراد بالدومين: تلك الأموال التي تكون مملوكة للدولة، كالاراضي والغابات والمصانع التي تملكها الدولة، وتدر عليها إيراداً، كما تدر الأراضي والغابات والمصانع التي يملكها الأفراد ملكية خاصة أرباحاً على مالكيها.

تغطية نفقات الدولة، بوصفها جهازا لحماية الأمن في البلاد والدفاع عنها، وعندما بدأت الأفكار الاشتراكية تغزو الصعيد المذهبي. أصبح للإيرادات مهمة أضخم، وهي: علاج سوء التوزيع، والتقريب بين الطبقات واقامة العدالة الاجتماعية، وفقاً للأفكار المذهبية الجديدة، ولم تعد الدولة تكتفي من الايرادات أو الضرائب بالقدر الذي يغطي نفقاتها كجهاز، بل توسعت في ذلك بالقدر الذي تفرضه المهمة الجديدة.

فهذه المظاهر تبرهن على تكييف المالية العامة للمجتمع تبعاً لقاعدته المذهبية، كما يتكيّف القانون المدني، الأمر الذي يجعل منها رصيداً لعملية الاكتشاف، بوصفها طابقاً علوياً يشرف المكتشف منه على الطابق المتقدم، أي: المذهب الاقتصادي.

ولهذا سوف نتعرّض في هذا الكتاب لكثير من أحكام الاسلام في المعاملات والحقوق التي تنظّم العلاقات المالية بين الأفراد، ونستعرض بعض احكام الشريعة في تنظيم العلاقات المالية بين الدولة والأمّة، وتحديد موارد الدولة وسياستها العامة في انفاق تلك الإيرادات؛ لأننا لا نريد في هذا الكتاب عرض المذهب الاقتصادي الاسلامي فحسب، بل نريد ممارسة عملية اكتشاف لهذا المذهب، ونحدد لهذه العملية اسلوبها ومضمونها ونتائجها.

ولهذا سوف نقتطف وننسق من أحكام الاسلام في المعاملات والحقوق والضرائب ما يعدّ بناء علوياً للمذهب، ونحدد لهذه العملية اسلوبها ومضمونها ونتائجها.

ولهذا سوف نقتطف وننسق من أحكام الاسلام في المعاملات والحقوق

والضرائب ما يعدّ بناءً علوياً للمذهب، ويساهم في عملية اكتشافه، واما الأحكام التي لا تساهم في ذلك، فنخرجها عن مجال البحث.

فعلى سبيل المثال نذكر الربا والغشّ، وضريبة التوازن وضريبة الجهاد، فانّ الاسلام قد حرّم الربا في المعاملة كما حرّم الغشّ ايضاً، غير ان تحريم الربا والمنع من القرض بفائدة يساهم في عملية الاكتشاف؛ لانه جزء من بناء علوي لنظرية توزيع الثروة المنتجة، فهو يكشف عن القاعدة العامة للتوزيع في الاسلام، كما سيأتي في بحث توزيع ما بعد الانتاج، واما حرمة الغش فليس لها إطار مذهبي، ولذلك قد تتفق عليها قوانين جميع البلدان المختلفة في مذاهبها الاقتصادية.

وكذلك الامر في ضريبتي التوازن والجهاد، فان الضريبة التي شرعها الاسلام لحماية التوازن ـ كالزكاة مثلاً ـ تدخل في عملية الاكتشاف؛ دون ضريبة الجهاد التي يأمر بها الاسلام لتمويل المجاهدين، فإنها تتصل بمجال الدعوة في الدولة الاسلامية، لا بالمذهب الاقتصادي في الاسلام.

عملية التركيب بين الاحكام

حين نتناول مجموعة من أحكام الاسلام التي تنظم المعاملات وتحدد الحقوق والالتزامات، لنجتازها الى ما هو أعمق، الى القواعد الأساسية التي تشكل المذهب الاقتصادي في الإسلام، يجب أن لا نكتفي بعرض أو فحص كل واحد من تلك الأحكام، بصورة منعزلة ومستقلة عن الأحكام الأخرى؛ لأن طريقة العزل إنما تنسجم مع بحث على مستوى القانون المدني؛ لأن دراسة أحكام الشريعة على مستوى القانون المدني لا تتخطى المجالات المتفصلة لتلك الأحكام، وإنما تمكننا بعرض أحكام الإسلام التي تنظم عقود البيع والإيجار والقرض والشركة مثلاً، وليست مكلفة

بعد ذلك بعملية تركيب بين هذه الأحكام، يؤدي الى قاعدة عامة، وأما حين يكون درسنا لتلك الأحكام جزءاً من عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي، فلا يجدي عرض المفردات فحسب لاكتشاف المذهب، بل يتحتم علينا أن ننجز عملية تركيب بين تلك المفردات، أي: أن ندرس كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل، لننتهي من ذلك الى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال المركب، وتصلح لتفسيره وتبريره.

فالغاء فائدة رأس المال في عقد القرض، والسماح بالكسب الناتج عن إيجار وسيلة الانتاج في عقد الإجارة، ومنع المستأجر من أن يتملك بسبب عقد الإجارة المادة الطبيعية التي يحوزها أجيره،كل هذه الأحكام لابد أن تدرس مترابطة، ويركب بينها، ليتاح لنا الخروج منها بالقاعدة الإسلامية لتوزيع الثروة المنتجة، التي تميز موقف الإسلام من التوزيع عن موقف المذهب الاشتراكي، الذي يقيم توزيع الثروة المنتجة على أساس العمل وحده، وموقف المذهب الرأسمالي الذي يقيم توزيعها على أساس العناصر المشتركة في تكوين الثروة المنتجة، المادي منها والبشري.

المفاهيم تساهم في العملية

ويمكننا أن نضع الى صف الأحكام في عملية الاكتشاف المفاهيم التي تشكل جزءاً مهماً من الثقافة الإسلامية.

ونعني بالمفهوم: كل رأي للاسلام أو تصور إسلامي يفسر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً، فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به، تعبير عن مفهوم معين للإسلام عن الكون،[1] والعقيدة بأن المجتمع البشري مرّ بمرحلة فطرة وغريزة، قبل

---

(١). ﴿ولله ما في السماوات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطا﴾ سورة النساء: ٤:١٢٧.

أن يصل الى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمل، تعبير عن مفهوم إسلامي عن المجتمع،[1] والعقيدة بأن الملكية ليست حقاً ذاتياً، وإنما هي عملية استخلاف، تعكس التصور الإسلامي الخاص لتشريع معيّن، وهو الملكية للمال؛ فان المال في المفهوم الإسلامي كله مال الله، والله يستخلف الأفراد أحياناً للقيام بشأن المال، ويعبر عن هذا الاستخلاف تشريعياً بالملكية.

فالمفاهيم إذن وجهات نظر، وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره، أو المجتمع وعلاقاته، أو أي حكم من الأحكام المشترعة، وهي لذلك لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة، ولكنّ قسماً منها بالرغم من ذلك ينفعنا في محاولتنا تعرّف المذهب الاقتصادي في الإسلام، وهو ذلك القسم من المفاهيم الإسلامية الذي يتصل بالحياة الإقتصادية وظواهرها، أو بأحكام الإسلام المشترعة فيها.

ولكي نوضّح ما يمكن أن يؤديه هذا القسم من المفاهيم، في سبيل تحديد معالم المذهب الاقتصادي في الاسلام، يجب أن نتعجل النتائج التي سوف يسجلها بعض البحوث الآتية، وأن نستعير من تلك البحوث مفهومين إسلاميين، دخلا في عملية اكتشاف المذهب التي يمارسها هذا الكتاب.

وأحد هذين المفهومين هو: مفهوم الإسلام عن الملكية القائل بأن الله تعالى استخلف الجماعة على المال والثروة في الطبيعة، وجعل من تشريع الملكية الخاصة اسلوباً يحقق ضمنه الفرد متطلبات الخلافة، من استثمار المال وحمايته، وإنفاقه في مصلحة الإنسان، فالملكية عملية يمارسها الفرد لحساب الجماعة، ولحسابه ضمن

---

(١). ﴿كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ سورة البقرة ٢١٣:٢ ﴿وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا﴾ سورة يونس ١٩:١٠.

الجماعة.

والمفهوم الآخر الذي نستعيره من البحوث المقبلة هو: رأي الإسلام في التداول بوصفه ظاهرة مهمة من ظواهر الحياة الاقتصادية، فإنه يرى: أن التداول بطبيعته الأصيلة يشكّل شعبة من الإنتاج، فالتاجر حين يبيع منتجات غيره يساهم بذلك في الإنتاج؛ لأن الإنتاج دائماً هو إنتاج منفعة وليس إنتاج مادة؛ لأن المادة لا تخلق من جديد، والتاجر بجلبه للسلعة المنتجة وإعدادها في متناول أيدي المستهلكين يحقق منفعة جديدة، بل لا منفعة للسلعة بالنسبة الى المستهلكين بدون ذلك الاعداد، وكل اتجاه في التداول يبعده عن واقعه الأصيل هذا، ويجعله عملية طفيلية مقصودة للاثراء فحسب، ومؤدية الى تطويل المسافة بين السلعة والمستهلك، فهو اتجاه شاذ يختلف عن الوظيفة الطبيعية للتداول.

ففي ضوء هذين النموذجين لمفاهيم الإسلام، نستطيع أن نستوعب ونحدد فائدة أمثال هذه المفاهيم في عملية الاكتشاف.

فالمفهوم الأول يهيىء الذهنية الإسلامية، ويعدها لتقبل نصوص شرعية تحدّ من سلطة المالك، وفقاً لمتطلبات المصلحة العامة للجماعة؛ لأن الملكية بموجب ذلك المفهوم وظيفة اجتماعية، يسندها الشارع الى الفرد، وليست حقاً ذاتياً لا يقبل التخصيص والاستثناء، ومن اليسير في هذا الضوء تقبل نصوص تحدّ من سلطة المالك، وتسمح بانتزاع المال من يد صاحبه في بعض الأحيان، كالنصوص الاسلامية في الأرض، التي تؤكد أن الأرض، اذا لم يقم صاحبها باستثمارها ورعايتها، وفقاً لمتطلبات الخلافة، تنتزع منه، ويسقط حقه فيها، وتعطى لآخر.

وقد نردد كثير في الأخذ بهذه النصوص؛ لأنها تهدر حرمة الملكية المقدسة، ومن

الواضح: ان هؤلاء المترددين، لو كانوا ينظرون الى تلك النصوص بمنظار المفهوم الاسلامي عن الملكية، لما صعب عليهم الأخذ بها، والتجاوب مع فكرتها وروحها.

ونحن نجد بعض تلك النصوص التشريعية قد لاحظت هذا المعنى بوضوح، فأعطت المفهوم أو الإطار تمهيدا لاعطاء الحكم الشرعي، فقد جاء في الحديث بشأن الأرض وملكية الانسان لها: «**إن الأرض لله تعالى، جعلها وقفاً على عباده، فمن عطل أرضاً ثلاث سنين متوالية لغير ما علّة أخذت من يده، ودفعت إلى غيره**»، فنحن نرى ان الحديث قد استعان بمفهوم معين عن ملكية الأرض، ووظيفة الفرد فيها، على توضيح الحكم بانتزاع الأرض من مالكها وتبرير ذلك.

وبعض المفاهيم الاسلامية يقوم بانشاء قاعدة يرتكز على أساسها ملء الفراغ الذي أعطي لولي الأمر حق ملئه، فالمفهوم الاسلامي عن التداول مثلاً الذي عرضناه سابقاً، يصح أن يكون أساساً لاستعمال الدولة صلاحيتها في مجالات تنظيم التداول، فتمنع ـ في حدود تلك الصلاحيات ـ كل محاولة من شأنها الإبتعاد بالتداول عن الانتاج، وجعله عملية لإطالة الطريق بين المستهلك والسلعة المنتجة، بدلاً عن أن يكون عملية إعداد للسلعة وإيصال لها الى يد المستهلك.

فالمفاهيم الاسلامية تقوم إذن بوظيفة الاشعاع على النصوص التشريعية العامة، وتموين الدولة بنوعية التشريعات الاقتصادية التي يجب أن تملأ بها منطقة الفراغ.

البحث الثاني عشر
عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي، وخطر الذاتية

عملية الاجتهاد والذاتية

عرفنا حتى الآن: أن الذخيرة التي نملكها في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الاسلام هي الاحكام والمفاهيم، وقد آن لنا أن نقول كلمة عن الطريقة التي نحصل بها على تلك الاحكام والمفاهيم، وما يحفّ هذه الطريقة من مخاطر؛ لأننا اذا كنا سوف نكتشف المذهب الاقتصادي عن طريق الاحكام والمفاهيم، فمن الطبيعي أن نتساءل: كيف نصل الى هذه الأحكام والمفاهيم نفسها؟

والجواب عن هذا السؤال: اننا نلتقي بتلك الأحكام والمفاهيم وجهاً لوجه وبصورة مباشرة في النصوص الإسلامية، التي تشتمل على التشريع أو على وجهة نظر إسلامية معينة.

فليس علينا إلا أن نستحضر نصوص القرآن الكريم والسنة بهذا الصدد، لنجمع العدد الكافي من الأحكام والمفاهيم، التي نصل بها في نهاية الشوط الى النظريات المذهبية العامة.

ولكن المسألة بالرغم من ذلك ليست مجرد تجميع نصوص فحسب؛ لأن

النصوص لا تبرز ـ في الغالب ـ مضمونها التشريعي أو المفهومي (الحكم أو المفهوم) إبرازاً صريحاً محدداً، بل كثيراً ما ينطمس المضمون أو تبدو المضامين مختلفة وغير متسقة، وفي هذه الحالات يصبح فهم النص واكتشاف المضمون المحدد، من مجموع النصوص التي تعالج ذلك المضمون عملية اجتهاد معقدة لا فهماً بسيطاً.

ولا نحاول في هذا المجال أن نشير إلى طبيعة هذه العملية وأصولها وقواعدها ومناهجها الفقهية؛ لأن ذلك كله خارج عن الصدد، وانما نريد في هذا الضوء أن نحذر من خطر قد يقع خلال عملية الاكتشاف، وهو خطر العنصر الذاتي، وتسرب الذاتية إلى عملية الاجتهاد؛ لأن عملية الاكتشاف كلما توفرت فيها الموضوعية أكثر، وابتعدت عن مظان العطاء الذاتي، كانت أدق وأنجح في تحقيق الهدف، وأما إذا أضاف الممارس خلال عملية الاكتشاف، وفهم النصوص شيئاً من ذاته، وساهم في العطاء، فإن البحث يفقد بذلك أمانته الموضوعية، وطابعه الاكتشافي الحقيقي.

ولأجل تعاظم خطر الذاتية على العملية التي يمارسها الباحث، كان لزاماً علينا كشف هذه النقطة بوضوح، وتحديد منابع هذا الخطر، وبهذا الصدد يمكننا أن نذكر الأسباب الأربعة التالية بوصفها أهم المنابع لخطر الذاتية:

أ ـ تبرير الواقع

إن عملية تبرير الواقع هي: المحاولة التي يندفع فيها الممارس ـ بقصد أو بدون قصد ـ إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس، ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها، نظير ما قام به بعض المفكرين المسلمين، ممن استسلم للواقع الاجتماعي الذي يعيشه، وحاول أن يخضع النص

للواقع بدلا من التفكير في تغيير الواقع على أساس النص. فتأوّل أدلة حرمة الربا والفائدة، وخرج من ذلك بنتيجة تواكب الواقع الفاسد، وهي: ان الإسلام يسمح بالفائدة اذا لم تكن أضعافا مضاعفة، وإنما ينهى عنها إذا بلغت مبلغا فاحشاً، يتعدّى الحدود المعقولة كما في الآية الكريمة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة، واتقوا الله لعلكم تفلحون**﴾[1] والحدود المعقولة هي: الحدود التي ألفها هذا المتأول من واقعه في حياته ومجتمعه. وقد منعه واقعه عن إدراك غرض هذه الآية الكريمة، التي لم تكن تستهدف السماح بالفائدة التي لا تضاعف القرض. وإنما كانت تريد لفت نظر المرابين إلى النتائج الفظيعة التي قد يسفر عنها الربا؛ إذ يصبح المدين مثقلا بأضعاف ما استقرضه، لتراكم فوائد الربا، ونمو رأس المال الربوي نمواً شاذاً باستمرار يواكبه تزايد بؤس المدين وانهياره في النهاية.

ولو أراد هذا المتأول أن يعيش القرآن خالصاً، وبعيداً عن إيحاءات الواقع المعاش وإغرائه، لقرأ قوله تعالى: ﴿**وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون**﴾،[2] ويفهم أن المسألة ليست مسألة حرب مع نوع خاص من الربا الجاهلي، الذي يضاعف الدين أضعافاً مضاعفة، وإنما هي مسألة مذهب اقتصادي له نظرته الخاصة الى رأس المال، التي تحدد له مبررات نموه، وتشجب كل زيادة له منفصلة عن تلك المبررات، مهما كانت ضئيلة، كما يقرره إلزام الدائن بالاكتفاء برأس ماله، لا يَظلم ولا يُظلم.

(١) سورة آل عمران ٣: ١٣٠.
(٢) سورة البقرة ٢: ٢٧٩.

ب ـ دمج النص ضمن اطار خاص

وأما عملية دمج النص ضمن إطار معين فهي: دراسة النص في إطار فكري غير إسلامي، وهذا الإطار قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش، وقد لا يكون، فيحاول الممارس أن يفهم النص ضمن ذلك الإطار المعين، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله، واجتازه إلى نصوص أخرى تواكب إطاره، أو لا تصطدم به على أقل تقدير.

وقد رأينا سابقاً كيف أهملت نصوص تحدّ من سلطة المالك، وتسمح أحياناً بانتزاع الأرض منه، وفضل عليها غيرها؛ لمجرد أن تلك النصوص لا تتفق مع الإطار الفكري، الذي يشع بتقديس الملكية الخاصة بدرجة تجعلها فوق سائر الاعتبارات.

وقد كتب فقيه ـ معلقاً على النص القائل: إن الارض إذا لم يعمرها صاحبها، أخذها منه ولي الأمر واستثمرها لحساب الأمة ـ: «إن الأولى عندي ترك العمل بهذه الرواية؛ فإنها تخالف الاصول والأدلة العقلية»، وهو يعني بالادلة العقلية: الافكار التي تؤكد قدسية الملكية، بالرغم من أن قدسية الملكية ودرجة هذه القدسية، يجب أن تؤخذ من الشريعة، وأما حين تقرر بشكل مسبق، وبصورة تتيح لها أن تتحكم في فهم النص التشريعي، فهذا هو معنى الاستنباط في إطار فكري مستعار، وإلا فأي دليل عقلي على قدسية الملكية، بدرجة تمنع عن الاخذ بالنص التشريعي الآنف الذكر؟ وهل الملكية الخاصة إلا علاقة اجتماعية بين الفرد والمال؟ والعلاقة الاجتماعية فتراض واعتبار، يشرعه المجتمع أو أي مشرع آخر؛ لتحقيق غرض معين. فهو لا يدخل في نطاق البحث العقلي المجرد، ولا العقلي التجريبي.

وكثيراً ما نجد بعض الممارسين يستدل في مثل هذا المجال على حرمة انتزاع

المال من المالك بأن الغصب قبيح عقلاً، وهو استدلال عقيم؛ لان الغصب هو انتزاع المال بدون حق، والشريعة هي التي تحدد ما إذا كان هذا الانتزاع بحق أم لا، فيجب أن نأخذ ذلك منها، دون أن نفرض عليها فكرة سابقة، فإذا قررت: ان الانتزاع بغير حق غصب، وإذا فرضت لشخص حقاً في الانتزاع، لم يكن الانتزاع غصباً، وبالتالي لم يكن قبيحاً.

وكتب فقيه آخر يستدل على تشريع الملكية الخاصة في الأرض: «إن الحاجة تدعو الى ذلك، وتشتد الضرورة اليه؛ لأن الانسان ليس كالبهائم، بل هو مدني بالطبع، لابد له من مسكن يأوي اليه، وموضع يختص به، فلو لم يشرع لزم الحرج العظيم، بل تكليف ما لا يطاق».

وكلنا نعترف طبعاً بوجود الملكية الخاصة في الاسلام، وفي الأرض بوجه خاص أيضاً، ولكن الشيء الذي لا نقره هو: أن يستمد الحكم في الشريعة الإسلامية من الرسوخ التاريخي لفكرة الملكية، كما اتفق لهذا الفقيه الذي لم تمتد أبعاده الفكرية وتصوراته عن الماضي والحاضر والمستقبل، خارج نطاق التاريخ الذي عاشته الملكية الخاصة، فكان يجد وراء كل اختصاص في تاريخ حياة الانسان شبح الملكية الخاصة يبرره ويفسره، حتى لم يعد يستطيع أن يميز بين الواقع والشبح، فأخذ يعتقد أن الإنسان ما دام بحاجة الى الاختصاص بمسكن يأوي اليه ـ على حد تعبيره ـ فهو بحاجة إذن إلى أن يتملكه ملكية خاصة، ليختص به ويأوي اليه، ولو استطاع هذا الممارس أن يميز بين سكنى الانسان مسكناً خاصاً وبين تملكه لذلك المسكن ملكية خاصة، لما خدع بالتشابك التاريخي بين الأمرين، ولأمكنه أن يدرك بوضوح: أن تكليف ما لا يطاق إنما هو في منع الانسان من اتخاذ مسكن خاص، لا في عدم

منحه الملكية الخاصة لذلك المسكن، فالطلاب في مدينة جامعية، أو الأفراد في مجتمع اشتراكي، يأوي كل منهم الى مسكن خاص دون أن يتملكه ملكية خاصة.

وهكذا نجد أن هذا الفقيه اتخذ ـ بدون قصد ـ من الجلال التاريخي للملكية الخاصة، وما يوحي به من أفكار عن ضرورتها للانسانية، إطاراً لتفكيره الفقهي.

ومن الإطارات الفكرية التي لها تأثير فعّال في عملية فهم النص: الإطار اللغوي، كما اذا كانت الكلمة الأساسية في النص لفظاً مشحوناً بالتاريخ، أي: ممتداً ومتطوراً عبر الزمن، فمن الطبيعي أن يبادر الممارس بصورة عفوية الى فهم الكلمة، كما تدل عليه في واقعها، لا في تاريخها البعيد، وقد يكون هذا المدلول حديثاً في عمر الكلمة، ونتاجاً لحضارة ناشئة، ولأجل ذلك يجب عند تحديد معنى النص الحذر الشديد من الاندماج في اطار لغوي حادث، لم يعش مع النص منذ ولادته.

وخذ اليك مثلاً كلمة (الاشتراكية)، فقد أشرطت هذه الكلمة خلال مذاهب اجتماعية حديثة عاشها الانسان المعاصر، بكتلة من الأفكار والقيم والسلوك، وأصبحت هذه الكتلة تشكل إلى حد ما جزءاً مهماً من مدلولها الاجتماعي اليوم، وإن لم تكن على الصعيد اللغوي المجرد تحمل شيئاً من هذه الكتلة، ويناظرها كلمة (الرعية) التي حمّلها تاريخ الاقطاع تبعة كبيرة، وأشرطها بسلوك الاقطاعي صاحب الارض مع الاقنان الذين يزرعون له أرضه، فإذا جئنا إلى نصوص تشتمل على كلمة الاشتراكية، أو كلمة الرعية، كالنص القائل: الناس شركاء في الماء والنار والكلأ، والنص القائل: ان للوالي على الرعية حقاً، نواجه خطر الاستجابة للاشراط الاجتماعي في تلك الكلمات، وإعطائها المعنى الاجتماعي الذي عاشته بعيداً عن جو النص، بدلاً عن إعطائها المعنى اللغوي الذي ترمز اليه.

ج ـ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه

تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه. هو عملية تمديد للدليل دون مسوّغ موضوعي.

وهذه العملية كثيراً ما ترتكب في نوع خاص من الأدلة الشرعية، وهو ما يطلق عليه فقهياً اسم (التقرير)، ونظراً الى أن هذا النوع من الأدلة له أثر كبير في عملية الاجتهاد في الأحكام والمفاهيم التي تتصل بالمذهب الاقتصادي، فمن الضروري أن نبرز الخطر الذي يتهدد هذا الدليل، نتيجة لتجريده من ظروفه وشروطه.

ونعني بالتقرير: سكوت النبي ﷺ أو الامام عن عمل معين يقع على مرأى منه ومسمع، سكوتاً يكشف عن سماحه به وجوازه في الاسلام.

والتقرير على قسمين؛ لأنه تارة يكون تقريراً لعمل معين، يقوم به فرد خاص، كما إذا مسح أحدٌ رأسه منكوساً أمام النبي ﷺ، فسكت عنه، فإن هذا السكوت يكشف عن جواز المسح منكوساً شرعاً، وأخرى: يكون تقريراً لعمل وسلوك عام، يتكرر صدوره من الناس في حياتهم الاعتيادية، كما إذا عرفنا من عادة الناس في عهد التشريع الاسلامي قيام الأفراد باستخراج الثروات المعدنية، وتملكها بسبب استخراجها، فإن سكوت الشريعة عن هذه العادة وعدم معارضتها يعتبر تقريرا منها ودليلاً على سماح الإسلام للفرد باستخراج المادة الطبيعية وتملكها.

ويتوقف هذا الاستدلال من الناحية الفقهية على عدة أمور:

فأولاً: يجب التأكد من وجود ذلك السلوك تاريخيا في عصر التشريع؛ إذ لو كان السلوك متأخراً زمنيا عن عصر التشريع، لم يكن سكوت الشريعة عنه دليلا على رضاها به.

وثانياً: يجب التأكد من عدم صدور النهي من الشريعة عن ذلك السلوك، ولا يكفي عدم العلم بصدوره، فما لم يجزم الباحث بعدم صدور النهي، ليس من حقه أن يستكشف سماح الاسلام بذلك السلوك، ما دام من المحتمل أن تكون الشريعة قد نهت عنه.

وثالثاً: يجب أخذ جميع الصفات والشروط الموضوعية المتوفرة في ذلك السلوك بعين الاعتبار؛ لأن من الممكن أن يكون لبعض تلك الصفات والشروط أثر في السماح بذلك السلوك وعدم تحريمه، فإذا ضبطنا جميع الصفات والشروط، التي كانت تكتنف ذلك السلوك الذي عاصر التشريع، امكننا أن نستكشف من سكوت الشريعة عنه سماحها بذلك السلوك، متى ما وجد ضمن تلك الصفات والشروط التي ضبطناها.

ونستطيع الآن أن نفهم: كيف يتسرّب العنصر الذاتي الى هذا الدليل، متمثلاً في تجريد السلوك من ظروفه وشروطه.

وعملية التجريد هذه تتخذ شكلين:

الأول: أن يجد الممارس نفسه ـ أحياناً ـ يعيش واقعا عامراً بسلوك اقتصادي معين، ويحس بوضوح هذا السلوك وإصالته وعمقه، إلى درجة يتناسى معها العوامل التي ساعدت على إيجاده، والظروف الموقتة التي مهدت له، فيخيل له أن هذا السلوك أصيل، وممتد في التاريخ إلى عصر التشريع، بينما هو وليد عوامل وظروف معينة حادثة، ولنذكر لذلك على سبيل المثال: الانتاج الرأسمالي في الأعمال والصناعات الاستخراجية، فإن الواقع اليوم يغصّ بهذا اللون من الإنتاج، الذي يتمثل في عمال أجراء يستخرجون المواد المعدنية من ملح أو نفط، ورأسمالي يدفع اليهم

الأجور، ويعتبر نفسه لأجل ذلك مالكاً للمادة المستخرجة، وعقد الاجارة ـ هذا الذي يقوم بين الرأسمالي والعمال ـ يبدو الآن طبيعياً في مضمونه ونتائجه ـ أي تملك العامل للأجرة، وتملك الرأسمالي للمادة ـ الى درجة قد تتيح للكثير أن يتصوروا هذا النوع من الاتفاق قديماً، بقدم اكتشاف الانسان للمعادن واستفادته منها، ويؤمنون على أساس هذا التصور بأن هذا النوع من الاجارة كان موجوداً في عصر التشريع، ومن الطبيعي أن ينتج عن ذلك التفكير في الاستدلال على جواز هذه الاجارة، وتملك الرأسمالي للمادة المستخرجة بدليل التقرير، فيقال: ان سكوت الشريعة عن هذه الاجارة وعدم نهيها عنها دليل على سماح الإسلام بها.

وهذا هو الذي نعنيه بتجريد السلوك من ظروفه وشروطه دون مبرر موضوعي، وإلا فهل نملك دليلاً حقاً على أن هذا اللون من الاجارة كان موجوداً وشائعاً في عصر التشريع الاسلامي؟ وهل يعلم هؤلاء الذين يؤكدون وجوده في ذلك العصر ان هذه الاجارة هي المظهر القانوني للانتاج الرأسمالي، الذي لم يوجد تاريخياً على نطاق واسع ـ خصوصاً في ميادين الصناعة ـ إلا متأخراً؟

وأما الشكل الثاني من عملية التجريد في دليل التقرير فهو: ما يتفق عندما ندرس سلوكاً معاصراً لعهد التشريع حقاً، ونستكشف سماح الاسلام به من سكوت الشريعة عنه، فإن الممارس في هذه الحالة قد يقع في خطأ التجريد، عندما يجرد ذلك السلوك المعاصر لعهد التشريع عن ظروفه وخصائصه، ويعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلة في السماح به، ويعمم القول بأن هذا السلوك جائز وصحيح إسلامياً في كل حال، مع أن من الضروري لكي يكون الاستدلال بدليل التقرير موضوعياً أن ندخل في حسابنا كل حالة من المحتمل تأثيرها في موقف الاسلام من ذلك

السلوك، فحين تتغير بعض تلك الحالات والظروف، يصبح الاستدلال بدليل التقرير عقيماً، فيجب أن نأخذ بعين الاعتبار جميع الحالات الفردية والأوضاع الاجتماعية، التي تكتنف السلوك المعاصر لعهد التشريع.

د ـ اتخاذ موقف معيّن بصورة مسبقة تجاه النص

ونقصد بذلك: الاتجاه النفسي للباحث؛ فإن للاتجاه أثره الكبير في عملية فهم النصوص، ولكي تتضح فكرة الموقف، نفترض شخصين يمارسان دراسة النصوص، يتجه أحدهما نفسياً الى اكتشاف الجانب الاجتماعي وما يتصل بالدولة من أحكام الاسلام ومفاهيمه، بينما ينجذب الآخر لاتجاه نفسي نحو الأحكام التي تتصل بالسلوك الخاص للافراد، فإن هذين الشخصين بالرغم من أنهما يباشران نصوصاً واحدة، سوف يختلفان في المكاسب التي يخرجان بها من دراستهما لتلك النصوص، فيحصل كل منهما على مكاسب أكبر فيما يتصل باتجاهه النفسي وموقفه الخاص، وقد تنطمس أمام عينيه معالم الجانب الإسلامي الذي لم يتجه اليه نفسياً.

وهذا الموقف النفسي الذي تفرضه ذاتية الممارس لا موضوعية البحث، لا يقتصر تأثيره على اخفاء بعض معالم التشريع، بل قد يؤدي أحياناً الى التضليل في فهم النص التشريعي، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه، وذلك حينما يريد الممارس أن يفرض على النص موقفه الذاتي الذي اتخذه بصورة مسبقة، فلا يوفق حينئذ الى تفسيره بشكل موضوعي صحيح.

والأمثله على هذا من الفقه عديدة وقد يكون نهي النبي عن منع فضل الماء، والكلأ، أوضحَ مثال من النصوص على مدى تأثر عملية الاستنباط من النص، بالموقف النفسي للممارس، فقد جاء في الرواية: أن النبي قضى بين أهل المدينة في

النخل: لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل البادية: انه لا يمنع فضل ماء ولا يباع فضل كلأ، وهذا النهي من النبي عن منع فضل الماء والكلأ، يمكن أن يكون تعبيرا عن حكم شرعي عام، ثابت في كل زمان ومكان، كالنهي عن الميسر والخمر، كما يمكن أيضاً أن يعبر عن اجراء معيّن، اتخذة النبي بوصفه ولي الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين، في حدود ولايته وصلاحياته، فلا يكون حكماً شرعيا عاماً، بل يرتبط بظروفه ومصالحه التي يقدرها ولي الأمر.

وموضوعية البحث في هذا النص النبوي تفرض على الباحث استيعاب كلا هذين التقديرين، وتعيين أحدهما في ضوء صيغة النص وما يناظره من نصوص.

وأما أولئك الذين يتخذون موقفاً نفسياً تجاه النص بصورة مسبقة، فهم يفترضون منذ البدء أن يجدوا في كل نص حكماً شرعياً عاماً، وينظرون دائماً إلى النبي من خلال النصوص بوصفه مبلغاً للأحكام العامة، ويهملون موقفه الإيجابي بوصفه ولي الأمر، فيفسرون النص الآنف الذكر على أساس انه حكم شرعي عام.[١]

وهذا الموقف الخاص في تفسير النص لم ينبع من النص نفسه، وإنما نتج من اعتياد ذهني على صورة خاصة عن النبي، وطريقة تفكير معينة فيه، درج عليها الممارس، واعتاد خلالها أن ينظر اليه دائماً باعتباره مبلغاً، وانطمست أمام عينيه شخصيته الأخرى بوصفه حاكماً، وانطمس بالتالي ما تعبر به هذه الشخصية عن نفسها في النصوص المختلفة.

(١). ويفرّعون على هذا الاساس أنّ النهي ليس نهي تحريم: وانما هو نهي كراهة، لانهم يستبعدون ان يكون منع المالك لفضل مائه حراما شرعا، في كل زمان ومكان.

البحث الثالث عشر

خداع الواقع التطبيقي

دخل المذهب الاقتصادي في الإسلام حياة المجتمع بوصفه النظام السائد في عصر النبوة، وعاش على صعيد التطبيق مجسدا في واقع العلاقات الاقتصادية، التي كانت قائمة بين أفراد المجتمع الإسلامي يومذاك، ولأجل هذا يصبح من الممكن ـ خلال عملية اكتشاف الاقتصاد الإسلامي ـ أن ندرسه ونبحث عنه على الصعيد التطبيقي، كما ندرسه ونبحث عنه على الصعيد النظري، فإن التطبيق يحدد ملامح الاقتصاد الإسلامي وخصائصه، كما تحددها نصوص النظرية في مجالات التشريع.

ولكن النصوص التشريعية للنظرية أقدر على تصوير المذهب من الواقع التطبيقي؛ لأن التطبيق لنص تشريعي في ظرف معين، قد لا يستطيع أن يعكس المضمون الضخم لذلك النص، ولا أن يصور مغزاه الاجتماعي كاملا، فيختلف إلهام التطبيق ومعطاه التصوري للنظرية عن المعطى الفكري للنصوص التشريعية نفسها، ومرد هذا الاختلاف الى خداع التطبيق لحواس الممارس الاكتشافية، نتيجة لارتباط التطبيق بظروف موضوعية خاصة.

ويكفي مثالاً على هذا الخداع: أن الممارس الذي يريد أن يتعرف طبيعة الاقتصاد

الإسلامي من خلال التطبيق، قد يوحي اليه التطبيق بأن الاقتصاد الإسلامي رأسمالي، يؤمن بالحرية الاقتصادية، ويفسح المجال أمام الملكية الخاصة والنشاط الفردي الحر، كما ذهب إلى ذلك بعض المفكرين المسلمين، حين تراءى لهم أفراد المجتمع الذين عاشوا تجربة الاقتصاد الإسلامي وهم أحرار في تصرفاتهم، لا يحسون بضغط أو تحديد، ويتمتعون بحق ملكية أي ثروة يتاح لهم الاستيلاء عليها من ثروات الطبيعة، وبحق استثمارها والتصرف فيها، وليست الرأسمالية إلا هذا الانطلاق الحر، الذي كان أفراد المجتمع الإسلامي يمارسونه في حياتهم الاقتصادية.

ويضيف البعض الى ذلك: أن تطعيم الاقتصاد الإسلامي بعناصر لا رأسمالية والقول بأن الإسلام اشتراكي في اقتصاده، أو يحمل بذوراً اشتراكية، ليس عملا أميناً من الممارس، وإنما هو مواكبة للفكر الجديد الذي بدأ يسخط على الرأسمالية ويرفضها، ويدعو الى تطوير الإسلام بالشكل الذي يمكن أن يستساغ في مقاييس هذا الفكر الجديد.

وأنا لا أنكر أن الفرد في مجتمع عصر النبوة كان يمارس نشاطاً حراً، ويملك حريته في المجال الاقتصادي الى مدى مهم، ولا أنكر أنّ هذا قد يعكس وجهاً رأسمالياً للاقتصاد الإسلامي، ولكن هذا الوجه الذي نحسّه خلال النظر من بعد إلى بعض جوانب التطبيق، قد لا نحسه مطلقاً خلال دراسة النظريات على الصعيد النظري.

صحيح أن الفرد الذي كان يعيش عصر النبوة يبدو لنا الآن انه كان يتمتع بنصيب كبير من الحرية، التي قد لا يميز الممارس أحياناً بينها وبين الحريات الرأسمالية، ولكن هذا الوهم يتبدد حين نرد التطبيق الى النظرية والى النصوص التشريعية.

والسبب في هذه المفارقة بين النظرية والتطبيق، بالرغم من أن كلا منهما تعبير عن الآخر بشكل من الأشكال، يكمن في الظروف التي كان إنسان عصر التطبيق يعيشها، ونوع الإمكانات التي كان يملكها؛ فإن المضمون اللا رأسمالي للنظرية في الاقتصاد الإسلامي، كان مختفياً في مجال التطبيق إلى حدّ ما، بقدر ما كانت امكانات الإنسان وقدرته على الطبيعة ضئيلة، ويبرز المضمون اللا رأسمالي باطراد، ويتضح في مجال التطبيق الأمين للاسلام، بقدر ما ترتفع تلك الإمكانات وتتسع تلك القدرة، فكلما امتدت قدرة الإنسان، وتنوعت وسائله في السيطرة على الطبيعة، انفتحت أمامه مجالات أرحب للعمل والتملك والاستغلال، واتضح أكثر فأكثر تناقض النظرية في الاقتصاد الإسلامي مع الرأسمالية، وتجلّى مضمونها اللا رأسمالي من خلال الحلول التي يضعها الإسلام للمشاكل المستجدة، عبر القدرة المتنامية للانسان على الطبيعة.

فإنسان عصر التطبيق كان يذهب مثلا الى منجم ملح أو غيره، ويحمل ما يشاء من المواد المعدنية، دون منع من النظرية التي كانت لها السيادة، ولا معارضة منها لملكيته الخاصة لتلك المواد، فماذا يمكن أن توحي هذه الظاهرة في مجال التطبيق، اذا فصلت عن دراسة النص التشريعي والفقهي بشكل عام؟ إنها توحي بسيادة الحرية الاقتصادية في المجتمع، بدرجة تشبه الوضع الرأسمالي للحرية في التملك والاستثمار.

ولكن إذا نظرنا إلى النظرية من خلال النصوص، وجدنا أنها توحي بشعور معاكس للشعور الذي اوحت به تلك الظاهرة في مجال التطبيق؛ لأن النظرية في نصوصها تمنع اي فرد من تملك المنابع المعدنية للملح او النفط، ولا تسمح له باستخراج ما يزيد على حاجته منها، وهذا نقيض صريح للرأسمالية التي تتبنى مبدأ الملكية

الخاصة، وتفسح المجال امام الفرد ليتملك المنابع الطبيعية للثروة المعدنية، واستغلالهااستغلالاً رأسمالياً، بقصد المزيد من الأرباح، فهل يمكن لأحد ان يطلق على اقتصاد لا يعترف بحرية تملك منابع الملح والنفط، ولا بأخذ المزيد من تلك المنابع، مما يضيق على الآخرين ويضيع حقهم في الانتفاع بالمنبع، هل يمكن أن يطلق على هذا الاقتصاد اسم الاقتصاد الرأسمالي؟ أو أن يبعث في نفوسنا إحساسا باللون الرأسمالي للمذهب، نظير ما بعثه التطبيق من إحساس بذلك في نفوس البعض؟

فيجب أن نعرف إذن: ان انسان عصر التطبيق كان يستشعر الحرية في مجالات العمل والاستغلال، وحتى الاستفادة من منابع الملح والبترول مثلاً، لأجل أنه لم يكن يستطيع في الغالب ـ بحكم ظروف الطبيعة، وانخفاض مستوى وسائله وبدائيتها ـ أن يعمل ويشتغل خارج الحدود المسموح بها من قبل النظرية، فهو لا يتمكن مثلاً أن يستخرج من المادة المعدنية كميات هائلة كالكميات الهائلة التي تستخرج اليوم، لأنه لم يكن مجهزاً ضد الطبيعة بما جهز به الانسان الحديث، فلا يصطدم في واقع حياته بتحديد الكمية التي يباح له استخراجها؛ لأنه مهما أراد أن يستخرج بوسائله البدائية، فلن يستخرج في الغالب القدر الذي يضر بشركة الآخرين له في الانتفاع بالمعدن، وإنما يبرز أثر النظرية بشكل صارخ، ويتضح تناقضها مع التفكير الرأسمالي، حين ترتفع امكانات الانسان، وتنمو قدرته على غزو الطبيعة، ويصبح بإمكان أفراد قلائل أن يستغلوا منجماً بكامله، ويجدوا في أسواق العالم المترابطة والمفتوحة كلها مجالا لأعظم الأرباح.

ونرى مثل هذا أيضاً في النظرية، التي لا تسمح للفرد بأن يملك من الثروات

الطبيعية والمواد الخام ـ كخشب الغابات مثلاً ـ إلا ما يباشر بنفسه حيازته وإنتاجه؛ فإن هذه النظرية لا يمكن لإنسان عصر التطبيق أن يحسّ بها في حياته العملية إحساساً واضحاً عميقاً، ما دام العمل في ذلك العصر يقوم بصورة عامة على أساس المباشرة وما بحكمها، ولكن حين تتضخم الكمية التي يمكن استخراجها وحيازتها تضخماً هائلاً، بسبب الأدوات والآلات، مع كمية من النقد التي يمكن أن تسدد منها أجور العمال، حين يتم كل ذلك، يصبح في مستوى قدرة ذلك الفرد الاعتماد على العمل المأجور، في استخراج وحيازة المواد الخام من ثروات الطبيعة، وهذا ما تمّ فعلاً في الواقع المعاش؛ إذ أصبح العمل المأجور والانتاج الرأسمالي هو الأساس في استخراج وحيازة تلك المواد، وعند هذا فقط يظهر بشكل بارز التناقض بين النظرية في الاقتصاد الاسلامي، وبين الرأسمالية، ويبدو لكل ممارس: ان النظرية ليست ذات طبيعة رأسمالية، وإلا فأي اقتصاد رأسمالي يحارب الأسلوب الرأسمالي في حيازة الثروات الطبيعية؟

وهكذا نجد أن إنسان عصر الانتاج الرأسمالي، الذي يملك الآلات التي تقطع كميات هائلة من خشب الغابات في ساعة، وتوجد في محفظته النقود التي تغري المتعطلين من العمال بالعمل عنده، واستخدام تلك الآلات في اقتطاع الخشب، وتتوفر لديه وسائط النقل التي تنقل تلك الكميات الضخمة الى محلات البيع، وتوجد بانتظاره الأسواق التي تهضم كل تلك الكميات..

إن هذا الفرد هو الذي سيشعر إذا عاش حياة اسلامية، بمدى مناقضة النظرية في الإسلام لمبدأ الحرية الاقتصادية في الرأسمالية، حينما لا تسمح له النظرية بإقامة مشروع رأسمالي لاقتطاع الخشب من الغابة، وبيعه بأغلى الأثمان.

فالنظرية إذن لم تبرز وجهها كله من خلال التطبيق الذي عاشته، والفرد الذي عاش تطبيقها لم يتجلّ له وجهها الكامل خلال المشاكل والعمليات التي مارسها في حياته، وإنما يبدو ذلك الوجه الكامل من خلال النصوص بصيغها العامة المحددة.

وأولئك الذين اعتقدوا بأن الاقتصاد الإسلامي رأسمالي، يؤمن بالحريات الرأسمالية، قد يكون لهم بعض العذر إذا كانوا قد استلهموا احساسهم من خلال دراسة إنسان عصر التطبيق، والقدر الذي كان يشعر به من الحرية، ولكن هذا إحساس خادع؛ لأن إلهام التطبيق لا يكفي بدلاً عن معطيات النصوص التشريعية والفقهية نفسها، التي تكشف عن مضمون لا رأسمالي.

وفي الواقع: أن الاعتقاد بوجود مضمون لا رأسمالي للنظرية الاقتصادية في الإسلام في ضوء ما قدمناه، ليس نتيجة تطوير أو تطعيم أو اعطاء ذاتي جديد للنظرية، كما يقول أولئك المؤمنون برأسمالية الاقتصاد الاسلامي، الذين يتهمون الاتجاه إلى تفسير الاقتصاد الإسلامي اتجاهاً لا رأسمالياً، ويقولون عنه: انه اتجاه منافق، يحاول إدخال عناصر غريبة في الإسلام، تملقاً للمد الفكري الحديث، الذي شجب الرأسمالية في الحرية والملكية.

ونحن نملك الدليل التاريخي على تفنيد هذا الاتهام، وإثبات أمانة الاتجاه اللارأسمالي في تفسير الاقتصاد الإسلامي، وهذا الدليل هو النصوص التشريعية والفقهية، التي نجدها في مصادر قديمة، يرجع تاريخها الى ما قبل مئات السنين، وقبل أن يوجد العالم الحديث والاشتراكية الحديثة، بكل مذاهبها وأفكارها.

وحين نبرز الوجه اللا رأسمالي للاقتصاد الإسلامي ونؤكد المفارقات بينه وبين المذهب الرأسمالي في الاقتصاد، لا نريد بذلك أن نمنح الاقتصاد الإسلامي طابعاً اشتراكياً، وندرجه في إطار المذاهب الاشتراكية، بوصفها النقيض للرأسمالية؛ لأن

التناقض المستقطب القائم بين الرأسمالية والاشتراكية، يسمح بافتراض قطب ثالث في هذا التناقض، ويسمح للاقتصاد الإسلامي خاصة أن يحتل مركز القطب الثالث، اذا أثبت من الخصائص والملامح والسمات ما يؤهله لهذا الاستقطاب في معترك التناقض، وإنما يسمح التناقض بدخول قطب ثالث الى الميدان، لأن الاشتراكية ليست مجرد نفي للرأسمالية، حتى يكفي لكي تكون اشتراكياً أن ترفض الرأسمالية، وإنما هي مذهب إيجابي له أفكاره ومفاهيمه ونظرياته، وليس من الحتم أن تكون هذه الأفكار والمفاهيم والنظريات صواباً إذا كانت الرأسمالية على خطأ، ولا أن يكون الاسلام اشتراكياً، اذا لم يكن رأسمالياً، فليس من الأصالة والاستقلال والموضوعية في البحث، ونحن نمارس عملية اكتشاف للاقتصاد الإسلامي أن نحصر هذه العملية ضمن نطاق التناقض الخاص بين الرأسمالية والاشتراكية، وندمج الاقتصاد الإسلامي بأحد القطبين المتناقضين، فنسرع الى وصفه بالاشتراكية اذا لم يكن رأسمالياً، أو بالرأسمالية إذا لم يكن اشتراكياً.

وسوف تتجلى خلال البحوث المقبلة أصالة الاقتصاد الاسلامي، ومناقضته للاشتراكية في موقفه من الملكية الخاصة واحترامه لها، واعترافه ـ في حدود مستمدة من نظريته العامة ـ بمشروعية الكسب الناتج عن ملكية مصدر من مصادر الانتاج غير العمل، بينما لا تعترف الاشتراكية بمشروعية الكسب الناتج عن ملكية أي مصدر من مصادر الانتاج، إلا العمل المباشر، وهذا في الحقيقة هو التناقض بين النظرية الاسلامية والنظرية الاشتراكية في الاقتصاد، وكل مظاهر التناقض بينهما إنما تنبع من هذا المنطلق، الذي سيتضح أكثر فأكثر حين نباشر التفصيلات، ونضع النقاط على الحروف.

البحث الرابع عشر
الثروة الطبيعيّة والثروة المنتجة

توزيع الثروة على مستويين

توزيع الثروة يتم على مستويين، **أحدهما**: توزيع المصادر المادية للانتاج، **والآخر**: توزيع الثروة المنتجة.

فمصادر الانتاج هي: الأرض، والمواد الأولية، والأدوات اللازمة لإنتاج السلع المختلفة؛ لأن هذه الأمور جميعاً تساهم في الإنتاج الزراعي أو الصناعي أو فيهما معاً.

وأما الثروة المنتجة فهي: السلع التي تنجز خلال عمل بشري مع الطبيعة وتنتج عن عملية تركيب بين تلك المصادر المادية للانتاج.

والحديث عن التوزيع يجب أن يستوعب كلتا الثروتين: الثروة الاصل، والثروة الفرع، مصادر الإنتاج والسلع المنتجة.

ومن الواضح أنّ توزيع المصادر الأساسيّة للانتاج يسبق عملية الانتاج نفسها؛ لأن الأفراد إنما يمارسون نشاطهم الإنتاجي وفقاً للطريقة التي يقسم بها المجتمع مصادر الإنتاج، وأما توزيع الثروة المنتجة فهو مرتبط بعملية الإنتاج، ومتوقف عليها؛ لأنه

يعالج النتائج التي يسفر عنها الإنتاج.

والاقتصاديون الرأسماليون، حين يدرسون في اقتصادهم السياسي قضايا التوزيع ضمن الإطار الرأسمالي، لا ينظرون إلى الثروة الكلية للمجتمع، وما تضمه من مصادر انتاج، وإنما يدرسون توزيع الثروة المنتجة فحسب، أي الدخل الأهلي، لا مجموع الثروة الأهلية، ويقصدون بالدخل الأهلي: مجموع السلع والخدمات المنتجة، أو بتعبير أصرح: القيمة النقدية لمجموع المنتوج في بحر سنة مثلاً، فبحث التوزيع في الاقتصاد السياسي هو بحث توزيع هذه القيمة النقدية على العناصر التي ساهمت في الإنتاج، فيحدد لكل من رأس المال، والأرض، والمنظّم، والعامل، نصيبه على شكل فائدة، وريع، وربح، وأجور.

وأما الإسلام فهو يعالج قضايا التوزيع على نطاق أرحب؛ لأنه لا يكتفي بمعالجة توزيع الثروة المنتجة، ولا يتهرب من الجانب الأعمق للتوزيع، أي توزيع مصادر الإنتاج، كما صنعت الرأسمالية المذهبية، إذ تركت مصادر الإنتاج يسيطر عليها الأقوى دائماً، تحت شعار الحرية الاقتصادية، التي تخدم الأقوى وتمهد له السبيل الى احتكار الطبيعة ومرافقها، بل إن الإسلام تدخل تدخلاً إيجابياً في توزيع الطبيعة، وما تضمه من مصادر إنتاج، وقسّمها الى عدة أقسام، لكل قسم طابعه المميز من الملكية الخاصة، او الملكية العامة، أو ملكية الدولة، أو الإباحة العامة، ووضع لهذا التقسيم قواعده، او وضع إلى صنّ ذلك أيضاً القواعد التي يقوم على أساسها توزيع الثروة المنتجة.

ولهذا السبب تصبح المرحلة الأولى في الاقتصاد الإسلامي هي: التوزيع، بدلاً عن الإنتاج، كما كان في الاقتصاد السياسي التقليدي؛ لأن توزيع مصادر الإنتاج نفسها

يسبق عملية الإنتاج، وكل تنظيم يتصل بنفس عملية الإنتاج أو السلع المنتجة يصبح في الدرجة الثانية.

وسوف نبدأ الآن بتحديد موقف الاسلام من توزيع المصادر الأساسية، أي: توزيع الطبيعة بما تضمه من ثروات.

المصدر الاصيل للانتاج

وقبل أن نبدأ بالتفصيلات التي يتم توزيع المصادر الأساسية وفقاً لها، يجب أن نحدد هذه المصادر.

ففي الاقتصاد السياسي يذكر عادة أن مصادر الانتاج هي:

١ ـ الطبيعة.

٢ ـ رأس المال.

٣ ـ العمل، ويضمّ التنظيم الذي يمارسه المنظم للمشروع.

غير اننا إذ نتحدث عن توزيع المصادر في الاسلام وأشكال ملكيتها، لابد لنا أن نستبعد من مجال البحث المصدرين الأخيرين، وهما: رأس المال، والعمل.

أما رأس المال فهو في الحقيقة ثروة منتجة، وليس مصدراً أساسياً للانتاج؛ لأنه يعبر اقتصادياً عن كل ثروة تم انجازها، وتبلورت خلال عمل بشري لكي تساهم من جديد في إنتاج ثروة أخرى، فالآلة التي تنتج النسيج ليست ثروة طبيعية خالصة، وإنما هي مادة طبيعية، كيّفها العمل الإنساني خلال عملية انتاج سابقة، ونحن إنما نبحث الآن في التفصيلات التي تنظم توزيع ما قبل الانتاج، أي توزيع الثروة التي منحها الله لمجتمع قبل أن يمارس نشاطاً اقتصادياً وعملا انتاجياً فيها، ومادام رأس المال وليد انتاج سابق، فسوف يندرج توزيعه في بحث توزيع الثروة المنتجة، بما

تضمه من سلع استهلاكية وإنتاجية.

وأما العمل فهو العنصر المعنوي من مصادر الانتاج، وليس ثروة مادية تدخل في نطاق الملكية الخاصة او العامة.

وعلى هذا الأساس تكون الطبيعة وحدها من بين مصادر الانتاج موضوع درسنا الآن؛ لأنها تمثل العنصر المادي السابق على الانتاج.

اختلاف المواقف المذهبية من توزيع الطبيعة

والاسلام في علاجه لتوزيع الطبيعة، يختلف عن الرأسمالية والماركسية، في العموميات والتفاصيل.

فالرأسمالية تربط ملكية مصادر الانتاج ومصير توزيعها، بأفراد المجتمع أنفسهم، وما يبذله كل واحد منهم من طاقات وقوى ــ داخل نطاق الحرية الاقتصادية الموفرة للجميع ــ في سبيل الحصول على اكبر نصيب ممكن من تلك المصادر، فتسمح لكلّ فرد بتملك ما ساعده الحظ على الظفر به، من ثروات الطبيعة ومرافقها.

وأما الماركسية فهي ترى تبعاً لطريقتها العامة في تفسير التاريخ: ان ملكية مصادر الانتاج تتصل اتصالاً مباشراً بشكل الانتاج السائد، فكل شكل من أشكال الانتاج هو الذي يقرر ــ في مرحلته التاريخية ــ طريقة توزيع المصادر المادية للانتاج، ونوع الأفراد الذين يجب أن يملكوها، ويظلّ هذا التوزيع قائماً حتى يدخل التاريخ في مرحلة أخرى، ويتخذ الإنتاج شكلاً جديداً، فيضيق هذا الشكل الجديد ذرعاً بنظام التوزيع السابق، ويتعثر به في طريق نموه وتطوره، حتى يتمزق نظام التوزيع القديم، بعد تناقض مرير مع شكل الإنتاج الحديث، وينشأ توزيع جديد لمصادر الإنتاج، يحقق لشكل الإنتاج الحديث الشروط الاجتماعية التي تساعده على النمو والتطور،

فتوزيع مصادر الإنتاج يقوم دائماً على أساس خدمة الإنتاج نفسه، ويتكيف وفقاً لمتطلبات نموه وارتقائه.

ففي مرحلة الإنتاج الزراعي من التاريخ، كان شكل الإنتاج يحتم إقامة توزيع المصادر على أساس إقطاعي، بينما تفرض المرحلة التاريخية للانتاج الصناعي الآلي، إعادة التوزيع من جديد على أساس امتلاك الطبقة الرأسمالية لكل مصادر الإنتاج، وفي درجة معينة من نمو الانتاج الآلي، يصبح من المحتوم تبديل الطبقة الرأسمالية بالطبقة العاملة، وإعادة التوزيع على هذا الأساس.

والإسلام لا يتفق في مفهومه عن توزيع ما قبل الإنتاج مع الرأسمالية، ولا مع الماركسية؛ فهو لا يؤمن بمفاهيم الرأسمالية عن الحرية الاقتصادية، وكذلك لا يقر الصلة الحتمية، التي تضعها الماركسية بين ملكية المصادر وشكل الإنتاج السائد، وهو لذلك يحدّ من حرية تملك الأفراد لمصادر الإنتاج، ويفصل توزيع تلك المصادر عن شكل الإنتاج؛ لأن المسألة في نظر الإسلام ليست مسألة أداة انتاج، تتطلب نظاماً للتوزيع يلائم سيرها ونموها، لكي يتغير التوزيع كلما استجدت حاجة الإنتاج إلى تغيير، وتوقف نموه على توزيع جديد، وإنما هي مسألة انسان له حاجات وميول، يجب إشباعها في إطار يحافظ على انسانيته وينميها، والإنسان هو الإنسان، بحاجاته العامة وميوله الأصيلة، سواء كان يحرث الأرض بيديه، أو يستخدم قوى البخار والكهرباء، ولهذا يجب أن يتم توزيع المصادر الطبيعية للانتاج بشكل يكفل إشباع تلك الحاجات والميول، ضمن إطار انساني يتيح للانسان أن ينمي وجوده وإنسانيته داخل ذلك الإطار العام.

فكل فرد ــ بوصفه إنساناً خاصاً ــ له حاجات لابد من اشباعها، وقد أتاح الإسلام

للافراد إشباعها عن طريق الملكية الخاصة، التي أقرها ووضع لها أسبابها وشروطها.

وحين تقوم العلاقات بين الأفراد، ويوجد المجتمع، يكون لهذا المجتمع حاجاته العامة أيضاً، التي تشمل كل فرد بوصفه جزءاً من المركب الاجتماعي، وقد ضمن الإسلام للمجتمع إشباع هذه الحاجات، عن طريق الملكية العامة لبعض مصادر الانتاج.

وكثيراً ما لا يتمكن بعض الافراد من إشباع حاجاتهم عن طريق الملكية الخاصة، فيمنى هؤلاء بالحرمان، ويختل التوازن العام، وهنا يضع الإسلام الشكل الثالث للملكية، ملكية الدولة، ليقوم ولي الأمر بحفظ التوازن العام.

وهكذا يتم توزيع المصادر الطبيعية للانتاج، بتقسيم هذه المصادر الى حقول الملكية الخاصة، والملكية العامة، وملكية الدولة.

مصادر الطبيعة للانتاج

ويمكننا تقسيم المصادر الطبيعية للانتاج اسلاميّاً إلى عدة أقسام:

١ ـ الأرض: وهي أهم ثروات الطبيعة، التي لا يستطيع الانسان بدونها أن يمارس أي لون من الوان الإنتاج.

٢ ـ المواد الأولية التي تحويها الطبقة اليابسة من الأرض، كالنحم والكبريت والبترول والذهب والحديد، ومختلف أنواع المعادن.

٣ ـ المياه الطبيعية التي تعتبر شرطاً من شروط الحياة المادية للانسان، ولها تأثير خطير في الإنتاج الزراعي والمواصلات.

٤ ـ بقية الثروات الطبيعية، وهي محتويات البحار والأنهار من الثروات التي تستخرج بالغوص أو غيره، كاللئالىء والمرجان، والثروات الطبيعية التي تعيش على

وجه الأرض من حيوان ونبات، والثروات الطـبيعية المـنتشرة فـي الجـو، كـالطيور والأوكسجين، والقوى الطبيعية المنبثة في أرجاء الكون، كقوة انحدار الشلالات من الماء التي يمكن تحويلها إلى تيّار كهربائي، ينتقل بواسطة الأسلاك الى أي نـقطة، وغير ذلك من ذخائر الطبيعة وثروتها.

البحث الخامس عشر

الأرض

طبقت الشريعة على الأراضي التي تضمها دار الاسلام الأشكال الثلاثة للملكية، فحكمت على قسم منها بالملكية العامة، وعلى قسم آخر بملكية الدولة، وسمحت للملكية الخاصة بقسم ثالث.

وهي في تشريعاتها هذه تربط نوع ملكية الأرض بسبب دخولها في حوزة الإسلام، وبالحالة التي كانت تسودها حين أصبحت أرضاً إسلامية، فملكية الأرض في العراق تختلف عن ملكية الأرض في أندونيسيا؛ لأن العراق واندونيسيا يختلفان في طريقة انضمامهما الى دار الإسلام، كما أن العراق نفسه مثلا تختلف بعض أراضيه عن بعض في نوع الملكية، تبعاً للحالة التي كانت تسود هذه الأرض وتلك، عندما دخل العراق حياته الإسلامية.

ولكي ندخل في التفصيلات، نقسم الأرض الإسلامية إلى أقسام، ونتحدث عن كل قسم منها ونوع الملكية فيه.

١ ـ الارض التي اصبحت اسلامية بالفتح

الأرض التي أصبحت إسلامية بالفتح هي: كل أرض دخلت دار الاسلام نتيجة

للجهاد المسلح في سبيل الدعوة، كأراضي العراق ومصر وإيران وسورية وأجزاء كثيرة من العالم الإسلامي.

وهذه الأراضي ليست جميعاً سواء في حالتها لحظة الفتح الاسلامي، فقد كان فيها العامر الذي تجسدت فيه جهود بشرية سابقة، قد بذلت في سبيل استثمار الأرض للزراعة، أو غيرها من المنافع البشرية، وكان فيها العامر طبيعياً، دون تدخل مباشر من الإنسان، كالغابات الغنية بأشجارها التي استمدت غناها من الطبيعة لا من إنسان يوم الفتح، كما كان فيها أيضاً الأرض المهملة، التي لم يمتد اليها الاعمار البشري حتى عصر الفتح، ولا الاعمار الطبيعي، ولهذا تسمى ميتة في العرف الفقهي؛ لأنها لا تنبض بالحياة ولا تزخر بأي نشاط.

فهذه أنواع ثلاثة للأرض، مختلفة تبعاً لحالتها وقت دخولها في تاريخ الاسلام.

وقد حكم الاسلام على بعض هذه الأنواع بالملكية العامة، وعلى بعضها الآخر بملكية الدولة، كما سنرى.

أ ـ الارض العامرة بشرياً وقت الفتح

إذا كانت الأرض عامرة بشرياً وقت اندماجها في تاريخ الاسلام، وداخلة في حيازة الانسان ونطاق استثماره، فهي ملك عام للمسلمين جميعاً، من وجد منهم ومن يوجد، أي: أن الأمة الاسلامية بامتدادها التاريخي هي التي تملك هذه الأرض، دون أي امتياز لمسلم على آخر في هذه الملكية العامة، ولا يسمح للفرد بتملك رقبة الأرض ملكية خاصة.

أدلة الملكية العامة وظواهرها

ونصوص الشريعة وتطبيقاتها واضحة في تقرير مبدأ الملكية العامة لهذا النوع من

الأرض، كما يظهر من الروايات التالية:

١ ـ سئل الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد، فقلنا: الشراء من الدهاقين؟ فقال: لا يصلح الا ان يشترى منهم على أن يصيّرها للمسلمين، فاذا شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها، قلنا: فان أخذها منه؟ قال: يرد اليه رأس ماله وله ما أكل من غلتها بما عمل.(١)

٢ ـ وعن الامام موسى بن جعفر عليه السلام قال: والارض التي اخذت عنوة بخيل أو ركاب فهي موقوفة متروكة في يدي من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحقّ، النصف والثلث والثلثين، على قدر ما يكون لهم صالحاً ولا يضرهم.(٢)

ويعني بذلك: أن ولي الأمر يدع الأراضي المفتوحة عنوة الى القادرين على استثمارها من أفراد المجتمع الاسلامي، ويتقاضى منهم أجرة على الأرض؛ لأنها ملك مجموع الأمة، فحينما ينتفع الزارعون باستثمارها يجب عليهم تقديم ثمن انتفاعهم الى الأمة، وهذا الثمن أو الأجرة هو الذي يطلق عليه في الروايات اسم: الخراج.

٣ ـ وجاء في الحديث: أن أبا بردة سأل الامام جعفر عليه السلام عن شراء الأرض من أرض الخراج، فقال: «ومن يبيع ذلك وهي أرض المسلمين؟!»(٣)

٤ ـ وفي البخاري عن عبدالله قال: «أعطى النبي خيبرا ليهود أن يعملوها

(١). الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي ج ١٠٩/٣.
(٢). الكافي، محمد بن يعقوب الكليني ٤٥/٥.
(٣). الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي ١٠٩/٣.

ويزرعوها، ولهم شطر ما يخرج منها».[1]

وهذا الحديث يشع بتطبيق رسول الله صلى الله عليه وآله لمبدأ الملكية العامة على خيبر، بوصفها مفتوحة في الجهاد؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله لو كان قد قسم الارض بين المحاربين خاصة، على أساس مبدأ الملكية الخاصة، بدلاً عن تطبيق مبدأ الملكية العامة، لما دخل مع اليهود في عقد مزارعة بوصفه حاكماً؛ فإن دخوله بهذا الوصف في العقد، يشير الى أن الارض كان أمرها موكولاً إلى الدولة، لا إلى الافراد الغانمين أنفسهم.

وقد ذكر بعض المفكرين الاسلاميين: أن حادثة معاملة خيبر هذه دليل قطعي، على أن من حق الدولة أن تمتلك أموال الافراد، الامر الذي يقرر جواز تأميم الملكيّات الخاصة في الاسلام؛ لان القاعدة العامة في الفيء تقسيمه على المقاتلين، فالاحتفاظ به للدولة دون تقسيم على مستحقيه، تخويل للدولة أن تضع يدها على حقوق رعاياها، متى رأت في ذلك مصلحة تقتضيها سعادة المجموع.

ولكن الحفيقة أن احتفاظ الدولة بالأراضي المفتوحة، وعدم تقسيمها بين المقاتلين كما تقسم سائر الغنائم، ليس تطبيقاً لمبدأ التأميم، وإنما هو تطبيق لمبدأ الملكية العامة؛ فإن الارض المفتوحة لم تشرّع فيها الملكية الخاصة، وتقسيم الفيء (الغنيمة) مبدأ وضعه الشارع في الغنائم المنقولة فقط، وانّ أكثر النصوص التي قدمناها تقرر: أن رقبة الارض ـ أي نفس الارض ـ ملك لمجموع الامة، ويتولى الامام رعايتها بوصفه ولي الامر، ويتقاضى من المنتفعين بها أجرة على انتفاعهم بالارض، والامة هي التي تملك هذه الأجرة؛ لانها تملك رقبة الارض.

وحين تسلم الأرض إلى المزارعين لاستثمارها، لا يكتسب المزارع حقاً شخصياً

---

(١). صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل.

ثابتاً في رقبة الأرض، وإنما هو مستأجر يزرع الارض ويدفع الأجرة أو الخراج، وفقاً للشروط المتفق عليها في العقد، واذا انتهت المدة المقررة انقطعت صلته بالارض، ولم يجز له استثمارها والتصرف فيها إلا بتجديد العقد، والاتفاق مع ولي الأمر مرة أخرى.

وإذا أهملت الارض الخراجية حتى خربت وزالت عمارتها، لم تفقد بذلك صفة الملكية العامة للأمة، ولذلك لا يسمح لفرد بإحيائها إلا بأذن من ولي الأمر، ولا ينتج عن إحياء الفرد لها حق خاص في رقبة الارض؛ لان الحق الخاص بسبب الاحياء إنما يوجد في أراضي الدولة التي سنتحدث عنها في ما يأتي، لا في الارض الخراجية التي تملكها الامة ملكية عامة.

ب ـ الارض الميتة حال الفتح

وإذا لم تكن الارض عامرة حين دخولها في الإسلام لا بشرياً ولا طبيعياً، فهي ملك للامام، وهذا ما نصطلح عليه باسم: ملكية الدولة.

والدليل التشريعي على ملكية الدولة للأرض الميتة حين الفتح هو: أنها من الانفال، كما جاء في الحديث، والانفال عبارة: عن مجموعة من الثروات التي حكمت الشريعة بملكية الدولة لها في قوله تعالىٰ: ﴿**يسألونك عن الانفال، قل الانفال لله والرسول، فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم، وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين**﴾،[1] وقد روى الشيخ الطوسي في التهذيب بشأن نزول هذه الآية: أن بعض الأفراد سألوا رسول الله ﷺ أن يعطيهم شيئاً من الانفال، فنزلت الآية تؤكد مبدأ ملكية الدولة، وترفض تقسيم الانفال بين الافراد، على أساس الملكية الخاصة.

---

(١). سورة الانفال ٨:١.

وتملك الرسول للانفال، يعبّر عن تملك المنصب الإلهي في الدولة لها، وبهذا تستمر ملكية الدولة للانفال وتمتد بامتداد الإمامة من بعده،كما ورد في الحديث عن علي عليه السلام: انه قال: «إن للقائم بأمور المسلمين الانفال التي كانت لرسول الله، قال الله عزوجل: ﴿**يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول**﴾، فما كان لله ولرسوله فهو للامام».[1]

فالأرضان ـ العامرة والموات من أراضي الفتح ـ طبق عليهما شكلان تشريعيان من أشكال الملكية، وهما: الملكية العامة للأرض العامرة، وملكية الدولة للموات.

وهاتان الملكيتان وإن اتفقتا في المغزى الاجتماعي، إلا أنهما يعتبران شكلين تشريعيين مختلفين؛ لأن المالك في أحد الشكلين هو الأمة، والمالك في الشكل الآخر هو المنصب، الذي يباشر حكم تلك الأمة من قبل الله، وينعكس الفرق بين الشكلين في الأمرين التاليين:

اولا. طريقة استثمار كل من الملكيتين والوظيفة التي يؤديها في بناء المجتمع الإسلامي، فالأراضي والثروات التي تملك ملكية عامة لمجموع الامة يجب على ولي الامر استثمارها للمساهمة في اشباع حاجات مجموع الامة، وتحقيق مصالحها العامة التي ترتبط بها ككل، نحو إنشاء المستشفيات وتوفير وتهيئة مستلزمات التعليم وغير ذلك من المؤسسات الاجتماعية العامة التي تخدم مجموع الامة، ولا يجوز استخدام الملكية العامة لمصلحة جزء معين من الامة ما لم ترتبط مصلحته بمصلحة المجموع، فلا يسمح بإيجاد رؤوس اموال ـ مثلاً ـ لبعض الفقراء، من ثمار تلك الملكية ما لم يصبح ذلك مصلحة وحاجة لمجموع الامة،كما اذا توقف حفظ التوازن

(١). الوسائل، الحر العاملي محمد بن الحسن ٦/٢٧٠.

الاجتماعي على الاستفادة من الملكية العامة في هذا السبيل، وكذلك لا يسمح بالصرف من ريع الملكية العامة للامة على النواحي التي يعتبر ولي الامر مسؤولاً عنها من حياة المواطنين الذين في المجتمع الاسلامي، واما املاك الدولة، فهي كما يمكن ان تستثمر في مجال المصالح العامة لمجموع الأمة، كذلك يمكن استثمارها لمصلحة معينة مشروعة كاتخاذ رؤوس اموال منها لمن هو بحاجة الى ذلك من افراد المجتمع الاسلامي، أو أي مصلحة اخرى من المصالح التي يعتبر ولي الامر مسؤولا عنها.

ثانياً: إن الملكية العامة لا تسمح بظهور حق خاص للفرد، فقد رأينا فيما سبق أن الأرض المفتوحة عنوة التي تعود ملكيتها للأمة، لا يكسب الفرد فيها حقاً خاصاً ولو مارس عليها عملية الاحياء، خلافاً لملك الدولة؛ فان الفرد قد يكتسب في ممتلكاتها حقاً خاصاً على اساس العمل بالقدر الذي تأذن به الدولة، فمن يحيي ارضاً ميتة للدولة باذن من الامام يكتسب حقاً خاصاً فيها، يجعله أولى من الآخرين بها مع بقاء رقبتها ملكاً للدولة، والدليل على ذلك عدة نصوص شرعية عن أئمة أهل البيت، علي وآله عليهم السلام: فقد جاء في بعضها: «**من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طَسَقها**»،[1] وجاء في بعضها الآخر: «**من أحيى من الأرض من المسلمين فليعمرها، وليؤدّ خراجها إلى الامام وله ما أكل منها**».[2]

فالأرض في ضوء هذه النصوص لا تصبح ملكاً خاصاً لمن أحياها، وإلا لما صحّ أن يكلف بدفع أجرة عن الأرض للدولة، وإنما تبقى رقبة الأرض ملكا للامام، ويتمتع

(١). الوسائل، الحر العاملي ٣٨٣/٦.
(٢). تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي ١٥٢/٧، الكافي، الكليني، ٢٧٩/٥.

الفرد بحق في رقبة الأرض، يمكنه من الانتفاع بها ومنع الآخرين من انتزاعها منه، وللامام في مقابل ذلك فرض الطَّسَق عليه.

ونحن حين نقرر مبدأ ملكية الامام، بهذا المعنى الذي يسمح له بفرض الخراج على ما يحيى من الأراضي الميتة، إنما ندرس الموقف على الصعيد النظري فسحب، إذ توجد من الناحية النظرية ـ كما عرفنا ـ مبررات لاستنباط هذا المبدأ من النصوص التشريعية.

وأما على صعيد التطبيق، فلم يؤخذ بهذا المبدأ عملياً في الإسلام، بل رفع بصورة استثنائية عن بعض الأشخاص وفي بعض الأزمنة، كما تدل عليه أخبار التحليل، وتجميد هذا المبدأ على صعيد التطبيق وفي السيرة النبوية المقدسة لا يمكن أن يعتبر دليلاً على عدم صحته نظرياً؛ فإن من حق النبي ﷺ العفو عن الطسق، وممارسته لهذا الحق لا تعني عدم السماح لإمام متأخر بالعمل بهذا المبدأ أو تطبيقه، حين تزول الظروف التي كانت تمنع عن ذلك، كما أن النصوص التي ترفع مفعول هذا المبدأ عن بعض الأشخاص بصورة استثنائية لا تمنع عن اعتباره قاعدة يمكن الأخذ بها في غير مجالات استثنائها، التي شرحتها أخبار التحليل.

وما دمنا نحاول تعرّف النظرية الاقتصادية في الاسلام، فمن حقنا أن نستوعب في دراستنا هذا المبدأ، مادام له أساس إسلامي من الناحية النظرية، فهو جزء من الصورة الكاملة تعبر عن النظرية الإسلامية في المجال الذي ندرسه، سواء أخذ نصيبه من التطبيق أو اضطرت ظروف قاهرة أو مصلحية لاهماله.

وانطلاقاً من هذا يجب أن يطبق على المفتوح عنوة من الغابات والأراضي العامرة بطبيعتها، نفس الأحكام التي تطبق على أراضي الفتح التي كانت عامرة بالاحياء

والجهد البشري.

ج ـ الارض العامرة طبيعياً حال الفتح

يرى كثير من الفقهاء: أن الأراضي العامرة طبيعياً ـ بما فيها الأراضي العامرة طبيعياً حال الفتح ـ كالغابات وأمثالها تشترك مع الاراضي الموات التي مرّ الحديث عنها في الشكل التشريعي للملكية، فهم يرون: أنها ملك للامام، ويستندون في ذلك إلى النص التشريعي المأثور عن الأئمةعليهم السلام الذي يقرر أن: «**كل أرض لا ربَّ لها هي للامام**»؛ فإن هذا النص يعطي للامام ملكية كل أرض ليس لها صاحب، والغابات وأمثالها من هذا القبيل؛ لأن الأرض لا يكون لها صاحب إلا بسبب الإحياء، والغابات حية طبيعياً دون تدخل إنسان معيّن في ذلك، فهي لا صاحب لها في الشريعة، بل تندرج في نطاق الأراضي التي لا ربّ لها، وتخضع بالتالي لمبدأ ملكية الدولة.

تطبيقه، حين تزول الظروف التي كانت تمنع عن ذلك،كما أن النصوص التي ترفع مفعول هذا المبدأ عن بعض الأشخاص بصورة استثنائية لا تمنع عن اعتباره قاعدة يمكن الأخذ بها في غير مجالات استثنائها، التي شرحتها أخبار التحليل.

ومادمنا نحاول تعرّف النظرية الاقتصادية في الإسلام، فمن حقنا، نستوعب في دراستنا هذا المبدأ، مادام له أساس إسلامي من الناحية النظرية ، فهو جزء من الصورة الكاملة التي تعبر عن النظرية الإسلامية في المجال الذي ندرسه، سواء أخذ نصيبه من التطبيق أو اضطرت ظروف قاهرة أو مصلحية لاهماله.

وفي ضوء ما قدمناه، يتبين الفرق بين المزارع الذي يعمل في قطاع الملكية العامة، والمزارع الذي يعمل في قطاع ملكية الدولة، فإنهما وإن كانا معاً لا يملكان رقبة الأرض، ولكنهما يختلفان في مدى علاقتهما بالأرض. فالمزارع الأول ليس إلا

مستأجراً فحسب، فمن حق الامام ان ينتزع منه الأرض، ويعطيها لفرد آخر متى انتهت مدة الاجارة، وأما المزارع الثاني، فهو يتمتع بحق في الارض يخوله الانتفاع بها، ويمنع الآخرين من انتزاعها منه؛ مادام قائماً بحقها وعمارتها. ص ٤٢٠

دخلت في دارالإسلام طوعاً فلا سبيل إلى اكتساب الفرد حقاً فيها بسبب الاحياء؛ لأنها عامرة وحية بطبيعتها، وانما يباح للافراد الانتفاع بتلك الأرض. وإذا مارس الفرد انتفاعه، فلا تنتزع الأرض منه لحساب فرد آخر، مادام الأول يمارس انتفاعه؛ إذ لا ترجيح لفرد على فرد، ويسمح للآخر بالانتفاع في حدود لا تزاحم انتفاع الاول، أو فيما إذا كفَّ الاول عن انتفاعه بالارض واستثماره لها.

وأما الارض العامرة التي أسلم عليها أهلها طوعاً فهي لهم؛ لأن الاسلام يمنح المسلم على أرضه وماله طوعاً، جميع الحقوق التي كان يتمتع بها في الارض والمال قبل اسلامه، فيتمتع أصحاب الارض المسلمون طوعاً بالحق في الاحتفاظ بأرضهم، وتملكها ملكية خاصة، ولا خراج عليهم كما كانوا قبل الدخول في الاسلام تماماً.

٢ ـ الارض المسلمة بالدعوة

الأراضي المسلمة بالدعوة هي: كل أرض دخل أهلها في الإسلام، واستجابوا للدعوة دون أن يخوضوا معركة مسلحة ضدها، كأرض المدينة المنورة، وأندونيسيا، وعدة نقاط متفرقة في العالم الإسلامي.

وتنقسم الاراضي المسلمة بالدعوة ـ كما تنقسم الأراضي المسلمة بالفتح ـ إلى أرض عامرة قد أحياها أهلها وأسلموا عليها طوعاً، وأرض عامرة طبيعياً كالغابات، وأرض دخلت في الإسلام طوعاً وهي ميتة.

أما الموات من الأرض المسلمة بالدعوة، فهي كالموات من أراضي الفتح، يطبق

عليها مبدأ ملكية الدولة، وجميع الأحكام التي مرت بنا في موات الفتح؛ لأن الأرض الميتة بشكل عام تعتبر من الأنفال، والأنفال ملك الدولة.

وكذلك الأرض العامرة طبيعياً المنضمة إلى حوزة الإسلام بالاستجابة السلميّة، فهي ملك للدولة أيضاً؛ تطبيقاً للمبدأ الفقهي القائل: «كل أرض لا رب لها هي من الأنفال».

ولكن الفرق بين هذين القسمين، الميتة والعامرة طبيعياً ـ بالرغم من كونهما معاً ملكاً للدولة ـ هو: أن الفرد يمكنه أن يكتسب حقاً خاصاً في الأرض الميتة عن طريق احيائها، وتثبت له من الأحكام ما مرَّ من تفصيلات تشريعية عن عملية الاحياء، التي يمارسها الفرد في الميت من أراضي الفتح، وأما الاراضي العامرة بطبيعتها، التي دخلت في دار الإسلام طوعاً فلا سبيل إلى اكتساب الفرد حقاً فيها بسبب الاحياء؛ لأنها عامرة وحية بطبيعتها، وانما يباح للافراد الانتفاع بتلك الأرض. وإذا مارس الفرد انتفاعه، فلا تنتزع الأرض منه لحساب فرد آخر، مادام يمارس الاول انتفاعه، إذ لا ترجيح لفرد على فرد، ويسمح للآخر بالانتفاع في حدود لا تزاحم انتفاع الاول، أو فيما إذا كف الاول عن انتفاعه بالارض واستثماره لها.

وأما الارض العامرة التي أسلم عليها أهلها طوعاً فهي لهم، لأن الاسلام يمنح المسلم على أرضه وماله طوعاً، جميع الحقوق التي كان يتمتع بها في الارض والمال قبل اسلامه، فيتمتع أصحاب الارض المسلمون طوعاً بالحق في الاحتفاظ بأرضهم، وتملكها ملكية خاصة، ولا خراج عليهم كما كانوا قبل الدخول في الاسلام تماما.

وعلى أي حال، فلا شك أنّ لولي الأمر أن يمنع من احياء بعض أراضي الدولة، وأن يحدد الكمية التي يباح لكل فرد احياؤها من تلك الاراضي، إذا اقتضت

المصلحة العامة ذلك.

ونخلص من أحكام الاراضي الموات إلى النقاط الآتية:

أولاً: أنها تعتبر ملكاً للدولة.

وثانياً: أن احياءها من قبل الافراد جائز مبدئياً، ما لم يمنع عنه ولي الامر.

ثالثاً: أن الفرد اذا أحيى أرضاً للدولة وعمرها، كان له فيها الحق، الذي يخوّله الانتفاع بها، ويمنع الآخرين من مزاحمته فيها، دون أن تصبح الارض ملكاً خاصاً له.

رابعاً: للامام أن يتقاضى من الفرد المحيي للارض خراجاً؛ لأن رقبة الأرض ملكه، ويفرض هذا الخراج وفقاً للمصلحة العامة، والتوازن الاجتماعي، وللامام أيضاً أن يعفو عن الخراج في ظروف معينة، ولاعتبارات استثنائية، كما نجد ذلك في السيرة النبوية المقدسة.

وفي ضوء ما تقدّم يمكننا أن نميّز بوضوح بين الحق الخاص الذي ذكرنا ان الفرد يكسبه بالاحياء، وبين الملكية الخاصة لرقبة الارض التي نفينا حصولها بالاحياء، ويمكن تلخيص اهم ما يميز هذا الحق عن ملكية رقبة الارض فيمايلي:

اولاً ـ ان هذا الحق يسمح للدولة بأخذ الاجرة من الفرد صاحب الحق لقاء انتفاعه بالارض؛ لأن رقبتها تظل ملكاً للدولة، بينما لا مبرر لهذه الاجرة في حالة وجود ملكية خاصة لرقبة الارض.

ثانياً ـ ان هذا الحقَّ حقُّ الاولوية من الآخرين، بمعنى: ان المحيي اولى بالارض التي احياها ممن لم يحيها، ولا يعني ذلك: انه اولى بها من الامام نفسه المالك الشرعي للارض، فهو حق نسبي يتمتع به المحيي دون الآخرين، لا دون المالك نفسه، ولهذا كان من حق الامام ان ينتزعها منه وفقاً لما يقدره من المصلحة العامة.

ثالثاً: قد يقال: إن هذا الحق يختلف عن الملكية موضوعاً؛ فان الملكية الخاصة لرقبة الارض موضوعها الارض نفسها، واما هذا الحق فهو حق الاحياء، وبهذه المناسبة يكون حقاً في حياة الارض التي أوجدها المحيي فيها، لا في الارض نفسها، ويترتب على ذلك: أن هذه الحياة اذا زالت وعادت الارض ميتة، سقط هذا الحق بصورة طبيعية؛ اذ ينتفي موضوعه، واما الملكية المتعلقة برقبة الارض، فيحتاج سقوطها الى دليل؛ لان موضوعها لا يزال ثابتاً.

٣ ـ أرض الصّلح

وهي الأرض التي هجم عليها المسلمون لفتحها، فلم يسلم أهلها، ولا قاوموا الدعوة بشكل مسلح، وإنما ظلّوا على دينهم، ورضوا أن يعيشوا في كنف الدولة الاسلامية مسالمين، فالأرض تصبح أرض صلح في العرف الفقهي، ويجب تطبيق ما تمَّ عليه الصلح بشأنها، فإذاكان عقد الصلح ينص على أن الأرض لأهلها، فهي على هذا الاساس، تعتبر ملكاً لهم، وليس لمجموع الامة حق فيها، وإذا تم الصلح على تملك الامة للارض ملكية عامة وجب التقيّد بذلك، وخضعت الارض لمبدأ الملكية العامة، وفرض عليها الخراج.

ولا يجوز الخروج عن مقررات عقد الصلح، فقد جاء في كتاب الاموال عن رسول الله صلى الله عليه وآله، «**انكم لعلكم تقاتلون قوماً فيتقونكم بأموالهم، دون أنفسهم وأبنائهم، ويصالحونكم على صلح، فلا تأخذوا منهم فوق ذلك، فإنه لا يحل لكم**»، وورد في سنن أبي داود عن النبي صلى الله عليه وآله «**ألا من ظلم معاهداً أو أنقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه، فأنا حجيجه يوم القيامة**».

وأما موات أرض الصلح، فالقاعدة فيها هي ملكية الدولة، كموات الاراضي

المفتوحة، وموات الاراضي المسلمة بالدعوة، وكذلك أيضاً الغابات من أراضي الصلح وما اليها من الاراضي العامرة طبيعياً، ما لم يكن قد أدرجها النبي ﷺ في عقد الصلح، فتطبق عليها حينئذ مقتضيات العقد.

٤ ـ أراضي أخرى للدولة

وتوجد أنواع أخرى من الاراضي تخضع لمبدأ ملكية الدولة، كالاراضي التي سلّمها اهلها للدولة الإسلامية، دون هجوم من المسلمين، تسليماً ابتدائياً، فان هذه الأراضي من الانفال التي تختص بها الدولة، أو النبي ﷺ والامام بتعبير آخر، كما قرره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وما أفاء الله على رسوله منهم، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء، والله على كل شيء قدير**﴾.

وقد نصَّ الماوردي على ان هذه الاراضي التي يتم انجلاء الكفار عنها خوفاً، تصير بالاستيلاء عليها وقفاً[١] وهذا يعني دخولها في نطاق الملكية العامة.

ومن أراضي الدولة أيضاً، الارض التي باد أهلها وانقرضوا، كما جاء عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام، «**ان للامام الانفال، والانفال، كل أرض باد أهلها... الخ**».

وكذلك أيضاً الاراضي المستجدة في دارالاسلام، كما إذا ظهرت جزيرة في البحر أو النهر، مثلاً؛ فانها تندرج في نطاق ملكية الدولة، تطبيقاً للقاعدة الفقهية القائلة: ان كل أرض لا رب لها هي للامام.

الحد من السلطة الخاصة على الارض

ويمكننا أن نستخلص من التفصيلات السابقة، أن اختصاص الفرد بالارض والحق

(١). الاحكام السلطانية، الماوردي، ص ١٣٣.

الشخصي فيها ينشأ من أحد أسباب ثلاثة:

١ ـ احياء الفرد لشيء من أراضي الدولة.

٢ ـ اسلام أهل البلاد، واستجابتهم للدعوة طوعاً.

٣ ـ دخول الارض في دار الاسلام، بعقد صلح ينص على منح الارض للمصالحين.

ويختلف السبب الاول عن الأخيرين، في نوع العلاقة الخاصة التي تنجم عنه، فالسبب الاول وهو إحياء الفرد لشيء من أراضي الدولة، لا يدرج الارض في نطاق الملكية الخاصة، ولا ينزع عنها طابع ملكية الدولة، ولا يمنع الامام من فرض الخراج والاجرة على الارض، وإنما ينتج عن الاحياء حق للفرد بالقدر الذي يسمح له بالانتفاع بالارض، ومنع الآخرين من مزاحمته، كما مر بنا سابقاً، وأما السببان الأخيران، فإنهما يمنحان الفرد المسلم أو المصالَح ملكية الارض، فتصبح بذلك مندرجة في نطاق الملكية الخاصة.

والاختصاص الشخصي للفرد بالارض ـ سواء أكان على مستوى حق أم على مستوى ملكية ـ، ليس اختصاصاً مطلقاً من الناحية الزمنية، بل هو اختصاص وتفويض محدود بقيام الفرد بمسؤوليته تجاه الارض، فإذا أخل بمسؤوليته، بالصورة التي سوف توضحها الروايات الآتية، سقط حقه في الأرض، ولم يجز له احتكارها وتحجيرها، ومنع الآخرين من اعمارها واستثمارها، وبذلك اتخذ المفهوم القائل: إنَّ الملكية وظيفة اجتماعية يمارسها الفرد، أقوى تعبير في مجال الارض وحقوق الأفراد فيها.

والدليل على ذلك من الشريعة عدة نصوص تشريعية؛ فقد جاء عن الإمام علي

بن موسى الرضا عليه السلام، قال: «**من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر، مما سقت السماء والأنهار، ونصف العشر مما كان بالرشا، فيما عمروه منها، وما لم يعمر منها اخذه الإمام فقبله من يعمره، وكان للمسلمين، وعلى المتقبلين في حصصهم العشر أو نصف العشر**».

وفي صحيح الكابلي، جاء النص عن أمير المؤمنين علي عليه السلام «**من أحيى أرضاً ميتة من المسلمين فليعمرها، وليؤد خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها، فإن تركها أو أخربها، فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحياها، فهو أحق بها من الذي تركها، فليؤدِّ خراجها إلى الإمام**».

البحث السادس عشر
نظرة الإسلام العامّة إلى الأرض

في ضوء الأحكام المتنوعة التي شرعها الاسلام للأرض، ووقفنا على تفصيلاتها، يمكننا أن نستخلص نظرة الإسلام العامة الى الارض، فإذا استعرضنا بعد ذلك أحكام الاسلام، التي تتصل بسائر ثروات الطبيعة، عدنا إلى هذه النظرة الإسلامية العامة الى الارض، لنضعها في موضعها من نظرة أشمل وأوسع، تشكل الاساس والقاعدة المذهبية لتوزيع ما قبل الانتاج.

ولكي نستطيع تجلية المضمون الاقتصادي للنظرة الإسلامية الى الارض، وعزله عن سائر العوامل والاعتبارات ذات الصفة السياسية التي سنأتي على ذكرها بعد ذلك، يحسن بنا أن ننطلق ـ في تحديد نظرة الاسلام العامة ـ من فرضية تساعدنا على ابراز المضمون الاقتصادي للنظرية، مستقلاً عن الاعتبارات السياسية.

فلنفترض، أن جماعة من المسلمين قررت أن تستوطن منطقة من الأرض كانت لا تزال غير مستثمرة، فأنشأت في تلك المنطقة مجتمعاً اسلامياً وأقامت علاقاتها على أساس الإسلام، ولنتصور أن الحاكم الشرعيّ يقوم بتنظيم تلك العلاقات، وتجسيد الإسلام في ذلك المجتمع بكل خصائصه ومقوماته الفكرية والحضارية والتشريعية،

فماذا سوف يكون موقف الحاكم والمجتمع من الأرض؟ وكيف تنظم ملكيتها؟

والجواب: إن الأرض التي قدر لها في فرضيتنا أن تصبح وطناً للمجتمع الإسلامي، قد افترضناها أرضاً طبيعية غير مستثمرة، لم يتدخل العنصر الإنساني فيها بعد.

ومن الطبيعي أن تنقسم هذه الارض في الغالب الى قسمين، ففيها الاراضي التي وفرت لها الطبيعة شروط الحياة والانتاج من ماء ودفء وخصوبة في التربة، فهي عامرة طبيعياً، وفيها الاراضي التي لم تظفر بهذه المميزات من الطبيعة، بل هي بحاجة إلى جهد انساني يوفر لها تلك الشروط، وهي الارض الميتة في العرف الفقهي، فالارض التي افترضنا أنها سوف تشهد ولادة المجتمع الإسلامي، هي إذن: إما أرض عامرة طبيعياً، وإما أرض ميتة، ولا يوجد قسم ثالث.

والعامر طبيعياً من تلك الأرض ملك للدولة، أو بتعبير آخر، ملك المنصب الذي يمارسه النبي صلى الله عليه وآله وخلفاؤه الشرعيون، وكذلك أيضاً الأرض الميتة، كما عرفنا سابقاً.

فالارض كلها إذن، يطبق عليها الاسلام ـ حين ينظر اليها في وضعها الطبيعي ـ مبدأ ملكية الإمام، وبالتالي ملكية ذات طابع عام.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم النصوص التشريعية المنقولة عن أئمة أهل البيت بأسانيد صحيحة، التي تؤكد ان الارض كلها ملك الإمام؛ فانها حين تقرر ملكية الإمام للارض، تنظر الى الارض بوضعها الطبيعي كما تقدم.[1]

(١). وبهذا نعرف ان في الامكان تفسير ملكية الامام للارض كلها ـ في هذه النصوص ـ على اساس كونها حكماً شرعياً وملكية اعتبارية، مادامت منصبة على الوضع الطبيعي للارض من حيث هي، ولا تتعارض مع تملك غير الامام لشيء من الارض، باسباب شرعية طارئة على

ولننظر الآن الى ما يأذن به الاسلام لأفراد المجتمع ـ الذي افترضناه ـ من ألوان الاختصاص بالأرض، وفي هذا المجال يجب أن نستبعد الحيازة والاستيلاء المجرد، بوصفه مبرراً اصيلاً لاختصاص الفرد بالأرض التي يحوزها ويستولي عليها؛ لأنا لا نملك نصاً صحيحاً يؤكد ذلك في الشريعة، وإنما الشيء الوحيد الذي عرفنا انه يسوّغ الاختصاص شرعاً هو الاحياء، أي: انفاق الفرد جهداً خاصاً على أرض ميتة، من أجل بعث الحياة فيها.

فان ممارسة هذا العمل، أو العمليات التمهيدية له تعتبر في الشريعة سبباً للاختصاص، ولكنه بالرغم من ذلك لا يكون سبباً لتملك الفرد رقبة الارض ملكية خاصة تخرج بها عن مبدئها الاول، وإنما ينتج حقاً للفرد، يصبح بموجبه أولى بالانتفاع بالارض التي أحياها من غيره، بسبب الجهود التي بذلها في الارض، ويظل للامام ملكية الرقبة، وحق فرض الضريبة على المحيي.

ويستمر الحق الذي يمنح للفرد بالاحياء، مادام عمله مجسداً في الأرض، فإذا استهلك عمله، واحتاجت الارض الى جهد جديد للحفاظ على عمرانها، فلا يمكن للفرد أن يحتفظ بحقه، إلا بمواصلة اعمارها وتقديم الجهود اللازمة لذلك، فإذا أهملها وامتنع عن عمرانها حتى خربت، سقط حقه فيها.

نستطيع الآن أن نستوعب الصورة الكاملة، وأن نحدد النظرة العامة، فالأرض

= الوضع الطبيعي للارض، من احياء او غيره، فلا ضرورة لتأويل الملكية في تلك النصوص واعتبارها امراً معنوياً لا حكماً شرعياً، مع ان هذا التأويل يعارض سياق تلك النصوص بوضوح. فلاحظ رواية الكابلي كيف قررت ان الارض كلها ملك الامام، وانتهت من ذلك الى القول بان للامام حق الطسق على من يحيي شيئاً من الارض، فان فرض الطسق او الاجرة للامام، تفريعاً على ملكيته، يدل بوضوح، على ان الملكية هنا بمعناها التشريعي، الذي تترتب عليه هذه الآثار، لا بمعنى روحي بحت.

بطبيعتها ملك الإمام، ولا يملك الفرد رقبتها، ولا يصلح أي اختصاص فردي بها، إلا على أساس ما ينفقه الشخص على الأرض من عمل لأجل إعدادها واستثمارها، وهذا الاختصاص أو الحق الذي يكسبه الفرد نتيجة لعمله فيها، لا يمنع الإمام عن فرض الطسق أو الضريبة على الأرض المحياة لتساهم الإنسانية الصالحة كلها في الاستفادة منها، ولا يتعارض هذا مع العفو عن الطسق أو الضريبة أحياناً، لظروف استثنائية، كما جاء في أخبار التحليل.

هذه هي نظرة الإسلام نحو الأرض، كما تبدو لنا ـ حتى الآن ـ قبل ابراز العنصر السياسي منها، وفي الواقع أنها جديرة بحل التناقض القائم بين أنصار ملكية الأرض وخصومها، فإن ملكية الأرض من القضايا الاجتماعية، ذات الموقع المهم في التفكير البشري، تبعاً لأهميتها بوصفها ظاهرة عاشت في حياة الإنسان منذ آلاف السنين.

وأكبر الظن أن هذه الظاهرة ولدت في تاريخ الإنسان او اتسعت بعد اكتشافه للزراعة واعتماده في حياته عليها، إذ وجد الإنسان المزارع نفسه بحاجة الى الاستقرار في أرض خاصة مدة من الزمان، لما يتطلبه هذا الإنتاج من وقت، فكان من الطبيعي أن يرتبط إلى حد ما بمساحة معينة من الأرض، ويمارس فيها عمله، ويقيم له فيها مأوى ومسكناً يسكنه قريباً من زرعه، ليكون قادراً على مراقبته والمحافظة عليه، وفي النهاية، وجد الإنسان المزارع نفسه مشدوداً إلى مساحة من الأرض ومرتبطاً بها عدة روابط تنبع كلها أخيراً من عمله الذي أنفقه على الأرض، وجهده الذي اختلط بتربتها، فكان من أثر ذلك أن نشأت فكرة الاختصاص؛ لأنها كانت تعكس من ناحية هذا الارتباط الذي يجده المزارع بينه وبين عمله المنفصل، الذي جسده في الأرض، ومن ناحية اخرى كانت فكرة الاختصاص تحقق الاستقرار،

وتسفر عن تقسيم الأرض على اساس الكفاءة، إذ يحتفظ كل فرد بالمساحة التي عمل فيها، وأثبت كفاءته الى درجة مّا في استثمارها.

وعلى هذا الاساس نرجح أن تكون الحقوق الخاصة في الأرض نشأت تاريخياً في أكبر الظن نتيجةً للعمل، واتخذت هذه الحقوق على مر الزمن شكل الملكية.

مع خصوم ملكية الارض

والشكوك التي تثار عادة من خصوم ملكية الأرض حولها، تتجه تارة الى اتهام واقعها التاريخي وجذورها الممتدة في أعماق الزمن، وتذهب تارة أخرى الى أكثر من ذلك، فتدين نفس فكرة الملكية وحق الفرد في الارض، بمجافاتها لمباديء العدالة الاجتماعية.

اما اتهام واقع ملكية الارض، والسند التاريخي لهذه الملكية، فينصب في الغالب على أسباب القوة والسيطرة، التي تقول عنها التهمة: إنها السبب الرئيسي في توزيع الارض توزيعاً غير عادل، ومنح الافراد حقوقاً خاصة فيها، واذا كانت القوة والاغتصاب وعوامل العنف، هي العوامل الواقعية والسند التاريخي لملكية الارض، والحقوق الخاصة التي شهدها تاريخ الانسان، فمن الطبيعي أن تشجب هذه الحقوق، وتعتبر ملكية الارض في التاريخ لونا من السرقة.

ونحن لا ننكر عوامل القوة والاغتصاب، وأثرها في التاريخ، ولكن هذه العوامل لا تفسر ظهور ملكية الارض وحقوقها الخاصة في التاريخ، اذ يجب لكي تستولي على الارض بالعنف والاغتصاب، أن يكون هناك من تغتصب منه الارض، وتطرده بالقوة لتضمها الى أراضيك، وهذا يفترض مسبقاً أن تكون تلك الارض التي تعرضت للاغتصاب والعنف، قد دخلت في حيازة شخص أو أشخاص قبل ذلك، واصبح لهم

حق فيها.

وحين نريد أن نفسر هذا الحق السابق على عمليات الاغتصاب، يجب أن ندع جانبا التفسير بالقوة والعنف، لنفتش عن سببه، في نوع العلاقة التي كانت قائمة بين الارض وأصحاب الحق فيها، ومن ناحية أخرى أن هذا الشخص الغاصب، الذي نفترض أنه كان يستولي على الارض بالقوة، لم يكن على الاكثر شخصاً طريداً لا مأوى له ولا أرض، بل هو ــ في اقرب صورة الى القبول ــ شخص استطاع ان يعمل في مساحة من الارض ويستثمرها، واتسعت امكاناته بالتدريج، فأخذ يفكر في الاستيلاء بالعنف على مساحات جديدة من الارض، فهناك اذن قبل العنف والقوة العمل المثمر والحق القائم على اساس العمل والاستثمار.

واقرب الاشياء الى القبول، حين نتصور طائفة بدائية تسكن في أرض وتدخل الحياة الزراعية، أن يشغل كل فرد فيها مساحة من تلك الارض، تبعا لامكاناته، ويعمل لاستثمارها، ومن خلال هذا التقسيم الذي يبدأ بوصفه تقسيماً للعمل ــ اذ لا يتاح لجميع المزارعين المساهمة في كل شبر ــ تنشأ الحقوق الخاصة للافراد، ويصبح لكل فرد حقه في الارض، التي اجهدته وامتصت عمله وأتعابه، وتظهر بعد ذلك عوامل العنف والقوة، حين يأخذ الاكثر قدرة وقوة يغزو أراضي الاخرين، ويستولي على مزارعهم.

فالاحياء (العمل في الارض) هو ــ في اكبر الظن ــ السبب الاول الوحيد، الذي اعترفت به المجتمعات الفطرية، بوصفه مصدرا لحق الفرد في الارض التي أحياها وعمل فيها، والاسباب الاخرى كلها عوامل ثانوية، ولدتها الظروف والتعقيدات، التي كانت تبتعد بالمجتمعات الاولى عن وضعها الفطري والهامها الطبيعي.

وقد فقد السبب الاول اعتباره تاريخياً بالتدريج، خلال نمو هذه العوامل الثانوية، وتزايد سيطرة الهوى على الفطرة، حتى امتلأ تاريخ الملكية الخاصة للارض بالوان من الظلم والاحتكار، وضاقت الارض على جماهير الناس، بقدر ما اتسعت للمحظوظين منهم.

والاسلام ـ كما رأينا ـ قد أعاد الى هذا السبب الفطري اعتباره؛ اذ جعل الاحياء المصدر الوحيد لاكتساب الحق في الارض، وشجب الاسباب الاخرى كلها، وبهذا أحيى الاسلام سنة الفطرة، التي كاد الانسان المصطنع ان يطمس معالمها.

هذا فيما يتصل باتهام السند التاريخي لملكية الارض، ولكن الاتهام الأوسع والاخطر من ذلك، هو اتهام نفس فكرة الملكية والحق الخاص بالارض بالذات، بشكل مطلق، كما تؤكد بعض الاتجاهات المذهبية الحديثة كالاشتراكية الزراعية،وغالباً ما نسمع بهذا الصدد: أن الارض ثروة طبيعية لم يصنعها انسان، وانما هي هبة من هبات الله، فلا يجوز لاحد أن يستأثر بها دون الاخرين.

ومهما قيل في هذا الصدد، فان الصورة الاسلامية التي قدمناها سوف تبقى فوق كل تهمة منطقية؛ لاننا رأينا أن الارض ـ منظوراً اليها بوضعها الطبيعي الذي هي عليه حين تسلمت الانسانية هذه الهبة من الله تعالى ـ، ليست ملكاً أو حقا لأي فرد من الافراد، وانما هي ملك الامام ـ باعتبار المنصب لا الشخص ـ ولا تزول، بموجب النظرية الاقتصادية للاسلام عن الارض، ملكية الامام لها، ولا تصبح الارض ملكاً للفرد بالعنف والاستيلاء، بل وحتى بالاحياء، وانما يعتبر الاحياء مصدرا لحق الفرد بالانتفاع في الارض. فإذا بادر شخص بصورة مشروعة الى احياء مساحة من الارض، وأنفق فيها جهوده، كان من الظلم أن يساوى في الحقوق بينه وبين سائر الافراد،

الذين لم يمنحوا تلك الارض شيئاً من جهودهم، بل وجب اعتباره أولى من غيره بالارض والانتفاع بها.

فالاسلام يمنح العامل في الارض حقاً يجعله أولىٰ بها من غيره، ويسمح من الناحية النظرية للامام بفرض الضريبة أو الطسق عليه، لتساهم الانسانية الصالحة كلها في الاستفادة من الارض، عن طريق الانتفاع بهذا الطسق.

ولما كان الحق في نظر الاسلام يقوم على أساس العمل، الذي أنفقه الفرد على الارض، فهو يزول ـ بطبيعة الحال ـ اذا استهلكت الارض ذلك العمل، وتطلبت المزيد من الجهد، لمواصلة نشاطها وانتاجها، فامتنع صاحب الارض من عمرانها وأهملها حتى خربت، والارض ـ في هذه الحالة ـ تنقطع صلتها بالفرد الذي كان يمارسها، لزوال المبرر الشرعي الذي كان يستمد منه حقه الخاص فيها، وهو عمله المتجسد في عمران الارض وحياتها.

العنصر السياسي في ملكية الارض

وبعد أن استوعبنا النظرية الاقتصادية للاسلام نحو الارض، يتحتم علينا ان نبرز العنصر السياسي، الذي يكمن في نظرة الاسلام العامة الى الارض؛ فان الاسلام قد اعترف الى جانب الاحياء، الذي هو عمل اقتصادي بطبيعته بالعمل السياسي، والعمل السياسي الذي يتجسد في الارض ويمنح العامل حقا فيها، هو العمل الذي يتم بموجبه ضم الارض الى حوزة الاسلام، وجعلها مساهمة بالفعل في الحياة الاسلامية، وتوفير امكاناتها المادية.

ومساهمة الارض فعلاً في الحياة الاسلامية وتوفير امكاناتها المادية، تنشأ تارة عن سبب اقتصادي، وهو عملية الاحياء التي ينفقها الفرد، على أرض داخلة في

حوزة الاسلام، وتنشأ تارة اخرى عن سبب سياسي، وهو العمل الذي يتم بموجبه، ضم ارض حية عامرة الى حوزة الاسلام، وكل من العملين له اعتباره الخاص في الاسلام.

وهذا العمل الذي ينتج ضم ارض حية عامرة الى حوزة الاسلام على نوعين؛ لان الارض تارة تفتح فتحاً جهاديا، على يد جيش الدعوة، وأخرى يسلم عليها أهلها طوعاً.

فان كان ضم الارض الى حوزة الاسلام، ومساهمتها في الحياة الاسلامية نتيجة للفتح، فالعمل السياسي هنا يعتبر عمل الأمة، لا عمل فرد من الافراد، ولذلك تكون الأمة هي صاحبة الأرض، ويطبق على الأرض ـ لأجل ذلك ـ مبدأ الملكية العامة.

وان كان ضم الأرض العامرة، واسهامها في الحياة الاسلامية، عن طريق اسلام أهلها عليها، كان العمل السياسي هنا عمل الافراد، لا عمل الأمة، ولاجل ذلك اعترف الاسلام هنا بحقهم في الأرض العامرة، التي أسلموا عليها، وسمح لهم بالاحتفاظ بها.

وفي هذا الضوء نعرف: ان المجال الاساسي للملكية الخاصة لرقبة الارض في التشريع الاسلامي، هو ذلك القسم من الارض، الذي كان ملكاً لاصحابه، وفقاً لأنظمة عاشوها قبل الاسلام، ثم استجابوا للدعوة ودخلوا في الاسلام طوعاً او صالحوها، فان الشريعة تحترم ملكياتهم، وتقرهم على أموالهم.

غير أن بالامكان القول: إن الروايات الواردة لبيان حكم هذه الارض، كانت متجهة الى الامر بتركها في ايدي أصحابها، في مقابل ما يصنع بالارض المفتوحة من تجريد اصحابها من حقوقهم فيها، فما يترك لمن اسلم طوعاً هو نفس ما ينتزع من حق ممن

قهر عنوة، وهذا هو الحق الخاص، دون ملكية رقبة الأرض، وبكلمة اخرى: ان الارض قبل اسلام اهلها عليها طوعاً كانت ملكاً للدولة بحكم دليل الانفال، وكان لصاحبها حق خاص فيها هو حق الاحياء، والاسلام يحفظ ماله من حقوق، لا أنه يمنحه من الحقوق ما لم يكن له، وعليه فيظل محتفظاً بحق الاحياء مع بقاء الارض ملكاً للدولة، ولهذا فانه اذ أخلّ بواجبه واهمل الارض ولم يعمرها، كان على الامام ان يبادر الى الاستيلاء عليها واستثمارها؛ لأن رقبتها لا تزال ضمن نطاق ملكية الدولة.

وكذلك الارض التي صولح أهلها على أن تكون لهم؛ فإنّ هنا في الحقيقة عقد تنقل الدولة بموجبه هذه الارض الى المصالحين في مقابل امتيازات معينة تكسبها كالجزية مثلاً، وقد سبق ان الاراضي التي تملكها الدولة تعتبر من الاموال الخاصة للدولة التي يمكنها أن تتصرف فيها بمعاوضة ونحوها، ولكن عقد الصلح هذا عقد سياسي بطبيعته وليس عقد معاوضة، فهو لا يعني حتماً اسقاط ملكية الدولة أو النبي والامام لرقبة الارض ونقلها اليهم، وانما يعني رفع اليد عن اراضيهم وتركها لهم في مقابل امتيازات معينة، ووجوب الوفاء بهذا العقد يحتم على الامام ان لا يفرض عليهم اجرة في مقابل انتفاعهم بالارض.

فاذا تمّ كل ماتقدّم امكن القول بان الارض كلّها ملك الدولة أو المنصب الذي يمثله النبي أو الامام، ولا استثناء لذلك اطلاقاً، وفي هذا الضوء نفهم قول الإمام عليه السلام:

«والارض كلها لنا فمن احيى ارضاً من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام».

البحث السابع عشر
المواد الأوليّة في الأرض

تأتي المواد الأولية، التي تحويها الطبقة اليابسة في الأرض، والثروات المعدنية الموجودة فيها، بعد الأرض مباشرة في الأهمية؛ لأن كل ما يتمتع به الإنسان في الحقيقة، من سلع وطيبات مادية، مرده في النهاية إلى الأرض، وما تزخر به من مواد وثروات معدنية، ولذلك كانت جل فروع الصناعة تعتمد وتتوقف على الصناعات الاستخراجية، التي يمارس الإنسان فيها الحصول على تلك المواد والمعادن.

ويقسم الفقهاء عادة المعادن الى قسمين: وهما المعادن الظاهرة، والمعادن الباطنة.

فالمعادن الظاهرة هي: المواد التي لا تحتاج الى عمل وتطوير لكي تبدو على حقيقتها ويتجلى جوهرها المعدني، كالملح والنفط مثلاً؛ فنحن إذا نفذنا إلى آبار النفط، سوف نجد المعدن بوجهه الحقيقي، ولن نحتاج الى جهد في تحويله إلى نفط، وإن كنا بحاجة إلى جهود كبيرة، في الوصول إلى آبار النفط واكتشافها، وفي تصفية النفط بعد ذلك.

فالمعدن الظاهر في العرف الفقهي، ليس هو ما يبدو من معنى اللفظ لغة، أي:

الظاهر الذي لا يحتاج إلى حفر ومؤنة في التوصل اليه، بل هو كل معدن تكون طبيعته المعدنية بارزة، سواء احتاج الانسان إلى حفر وجهد كبير، للوصول إلى آباره وعيونه في أعماق الطبيعة، أو وجده بيسر وسهولة على سطح الأرض.

وأما المعادن الباطنة فهي: كل معدن احتاج في إبراز خصائصه المعدنية إلى عمل وتطوير، كالحديد والذهب، فإن مناجم الحديد والذهب لا تحتوي حديداً أو ذهباً ناجزاً، ينتظر أن يصل الإنسان إلى أعماقه ليأخذ منه ما شاء، وإنما تضم تلك المناجم مواد يجب أن ينفق عليها كثير من الجهد والعمل، لكي تصبح حديداً وذهباً، كما يفهمه بائعو الحديد والذهب.

فظهور المعدن وبطونه في المصطلح الفقهي، يرتبطان بطبيعة المادة ودرجة انجاز الطبيعة لها، لا بمكانها ووجودها قريباً من سطح الأرض، أو في أعماقها وأغوارها.

المعادن الظاهرة

أما المعادن الظاهرة ـ كالملح والنفط ـ فالرأي الفقهي السائد فيها هو: أنها من المشتركات العامة بين كل الناس، فلا يعترف الإسلام لأحد بالاختصاص بها وتملكها ملكية خاصة؛ لأنها مندرجة عنده ضمن نطاق الملكية العامة، وخاضعة لهذا المبدأ، وإنما يسمح للأفراد بالحصول على قدر حاجتهم من تلك الثروة المعدنية، دون أن يستأثروا بها، أو يتملكوا ينابيعها الطبيعية.

وعلى هذا الأساس يصبح للدولة وحدها، أو للامام بوصفه ولي أمر الناس، الذين يملكون تلك الثروات الطبيعية ملكية عامة، أن يستثمرها بقدر ما توفره الشروط المادية للانتاج والاستخراج من إمكانات، ويضع ثمارها في خدمة الناس.

والملكية العامة هنا تختلف عن الملكية العامة لأراضي الفتح العامرة، التي سبق

الحديث عنها؛ لأن الملكية العامة لتلك الأرض كانت نتيجة لعمل سياسي قامت به الأمة وهو الفتح، فلم تكن لتنفتح لأكثر من ذلك، فهي ملكية عامة للامة الإسلامية، وأما المعادن هنا، فالناس فيها جميعاً سواء، بموجب كثير من المصادر الفقهية، التي جاء التعبير فيها بكلمة الناس بدلاً عن كلمة المسلمين، فهي إذن ملك عام للمسلمين، ولكل من يعيش في كنفهم.

المعادن الباطنة

وأما المعادن الباطنة، وهي في العرف الفقهي: كل معدن لا ينجز بشكله الكامل إلا بالعمل، كالذهب الذي لا يصبح ذهباً إلا بالعمل والتطوير، فهذه أيضاً نوعان؛ لأن المادة المعدنية من هذا القبيل قد توجد قريباً من سطح الأرض، وقد توجد في أعماقها بشكل لا يمكن الوصول اليها، بدون حفر وجهد كبير.

المعادن الباطنة القريبة من سطح الأرض

أما ما كان من المعادن الباطنة قريباً من سطح الأرض، فهو كالمعادن الظاهرة التي مرّت بنا أحكامها.

قال العلامة الحلي في التذكرة: «فالمعادن الباطنة اما أن تكون ظاهرة ـ أي قريبة من سطح الأرض أو في متناول اليد ـ أولا، فإن كانت ظاهرة لم تملك بالإحياء أيضاً، كما تقدم في المعادن الظاهرة».(١)

فالإسلام لا يسمح في المواد المعدنية التي تقع قريباً من سطح الأرض بتملكها، وهي في مكانها ملكية خاصة، وإنما يأذن لكل فرد أن يمتلك الكمية التي يأخذها ويحوزها من تلك المواد، على أن لا تتجاوز الكمية حداً معقولاً، ولا تبلغ الدرجة

---

(١). تذكرة الفقهاء، المجلد الثاني في كتاب احياء الموات، المطلب الثاني.

التي يصبح استيلاء الفرد عليها وحيازته لها سبباً للضرر الاجتماعي؛ لأننا لا نملك نصاً صحيحاً من الشريعة، يدل على أن الحيازة ـ دائماً وفي جميع الأحوال ـ تكون سبباً لملكية الثروة المعدنية المحازة، مهما كان قدر تلك الثروة ومدى أثر حيازتها على الآخرين، وإنما الشيء الوحيد الذي نعلمه هو: أن الناس كانوا قد اعتادوا في عصر التشريع على إشباع حاجاتهم، من المواد المعدنية التي توجد على سطح الأرض أو قريباً منه، بحيازة كميات من تلك المواد لسد حاجاتهم، وكانت الكميات ضئيلة بطبيعة الحال، تبعاً لانخفاض امكاناتهم الاستخراجية والإنتاجية، وهذه العادة التي سمحت بها الشريعة وقتئذٍ؛ لا يمكن أن تصبح دليلاً على سماح الشريعة بتملك الفرد لما يحوزه من الكميات وإن اختلفت حيازته في الكم ـ أي في قدر المادة المحازة ـ وفي الكيف ـ أي أثر الحيازة على الآخرين ـ عن الحيازة التي جرت عليها عادة الناس في عصر التشريع.

المعادن الباطنة المستترة

وأما المعادن الباطنة، التي تختفي في أعماق الأرض فهي تتطلب نوعين من الجهود، **أحدهما**: جهد التفتيش والحفر، للوصول إلى طبقاتها في أغوار الأرض، **والآخر**: الجهد الذي يبذل على نفس المادة لتطويرها، وإبراز خصائصها المعدنية، وذلك كمعادن الذهب و الحديد، ولنطلق على هذه الفئة من المعادن اسم: (المعادن الباطنة المستترة).

وهذه المعادن الباطنة المستترة، تتقاذفها عدة نظريات في الفقه الإسلامي، فهناك من يرى: أنها ملك الدولة، أو الإمام باعتبار المنصب لا الشخص؛ إيماناً منهم بأن المعادن من الأنفال، والأنفال ملك الدولة، وهناك من يرى: أنها من المشتركات

العامة، التي يملكها الناس جميعاً ملكية عامة.

وليس من المهم فعلاً ،بالنسبة إلى عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي التي نمارسها، أن ندرس الشكل التشريعي لملكية هذه المعادن، وهل هو شكل الملكية العامة أو ملكية الدولة، أو أي شكل آخر، مادام من المسلّم به أن هذه المعادن بحسب وضعها الطبيعي ذات طابع اجتماعي عام، ولا يختصّ بها فرد دون فرد، فتبقى دراسة نوع الملكية بحثاً شكلياً، لا يتصل بأهدافنا فعلاً، وإنما المهم الجدير بالبحث، أن نعرف ما إذا كان الإسلام يسمح بخروج معدن الذهب والفضة مثلاً عن حقل الثروات العامة، ويمنح الفرد الذي حفر الأرض المعدنية واكتشف المادة، ملكية المعدن الذي اكتشفه.

ونحن قد رأينا في المعادن الظاهرة، والمعادن الباطنة التي تقرب من سطح الأرض، أن الشريعة لم تسمح بتملكها ملكية خاصة، وإنما أجازت لكل فرد أن يأخذ من مواردها المعدنية وفقاً لحاجته، دون إضرار بالآخرين، فمن الضروري أن نعرف موقف الشريعة من المعادن الباطنة المستترة، ونتبين مدى اتفاقه أو اختلافه، مع موقفها من المعادن الأخرى.

فالمسألة إذن هي: هل يمكن للفرد أن يملك مناجم الذهب والحديد، ملكية خاصة، باكتشافها عن طريق الحفر، او لا؟

ويجيب كثير من الفقهاء عن هذا السؤال بالإيجاب، فهم يرون: أن المعدن يملك بالاكتشاف خلال عمليات الحفر.

ويستندون في ذلك إلى أن اكتشاف المعدن بالحفر، لون من ألوان الإحياء، والموارد الطبيعية تملك بالإحياء، كما أنه أسلوب للحيازة، والحيازة تعتبر سبباً

لتملك ثروات الطبيعة على اختلافها.

ونحن حين ندرس هذا الرأي من الناحية المذهبية، يجب أن لا نفصله عن التحفظات التي أحيط بها، والحدود التي فرضت فيه على ملكية المعدن حين سمح بها لمن يكتشفه.

فملكية المعدن التي يظفر بها المكتشف ـ على هذا الرأي ـ لا تمتد في أعماق الأرض، إلى عروق المادة المعدنية وجذورها، وإنما تشمل المادة التي كشف عنها الحفر، كما أنها لا تمتد أفقياً خارج حدود الحفرة، التي أنشأها المكتشف، إلا بالقدر الذي يتوقف عليه ممارسته لاستخراج المادة من الحفرة، وهو ما يسمّى فقهياً بحريم المعدن.

ومن الواضح: أن هذه الأبعاد للملكية محدودة وضيقة إلى حد كبير، وتسمح لأي فرد آخر أن يمارس عمليات الحفر، في موضع آخر من نفس ذلك المعدن، ولو كان يمتص في الحقيقة نفس الينابيع والجذور، التي يمتصها المكتشف الأول؛ لأن الأول لا يملك العروق والينابيع.

وهذا التحديد في ملكية المعدن الباطن، لدى القائلين بها، واضح في عدة نصوص فقهية؛ فقد قال العلامة الحلي في القواعد: «ولو حفر فبلغ المعدن، لم يكن له منع غيره من الحفر من ناحية أخرى، فإذا وصل الغير الى العرق، لم يكن له ـ أي للحافر الأول ـ منعه؛ لأنه يملك المكان الذي حفره وحريمه».[1]

وقال في التذكرة ـ وهو يحدد نطاق الملكية ـ: «وإذا اتسع الحفر، ولم يوجد النَّيْل إلا في الوسط، أو بعض الأطراف، لم يقتصر الملك على محل النيل، بل كما

(١). قواعد الاحكام، العلامة الحلي ص ٢٢٢.

يملكه يملك ممّا حواليه، ما يليق بحريمه، وهو قدر ما تقف الأعوان والدواب.

ومن جواز ذلك الحفر ـ أي: من حفر في موضع آخر ـ لم يمنع، وإن وصل إلى العرق، سواء قلنا: إن المعدن يملك بحفره أو لم نقل؛ لأنه لو كان يملك، فإنما يملك المكان الذي حفره، وأما العرق الذي في الأرض فلا يملكه». [1]

وهذه النصوص تحدد الملكية، ضمن حدود الحفرة وما حواليها، بالقدر الذي يتيح ممارسة استخراج المادة منها، ولا تعترف بامتدادها، عمودياً وأفقياً، أكثر من ذلك.

ونحن إذا جمعنا إلى هذا التحديد، الذي يقرره القائلون بملكية المعدن من الفقهاء مبدأ عدم جواز التعطيل، الذي يمنع الأفراد الممارسين للحفر وعملية الكشف، من تجميد المعدن وتعطيله، ويحكم بانتزاعه منهم اذا هجروه وعطلوه.

إذا جمعنا بين كل هذه التحفظات، وجدنا القول بالملكية، الذي يسمح للفرد بتملك المعدن ضمن تلك الحدود، في قوة إنكار الملكية الخاصة للمناجم، من ناحية النتائج الحاسمة، والأضواء التي يلقيها على البحث النظري في الاقتصاد الإسلامي؛ لأن الفرد بحكم تلك التحفظات، لا يسمح له إلا بتملك المادة المعدنية الواقعة في حدود حفرياته فقط، ويواجه منذ البدء في العمل؛ تهديداً بانتزاع المعدن منه إذا حجر المنجم، وقطع العمل، وجمد الثروة المعدنية.

وهذا النوع من الملكية، يختلف بكل وضوح عن ملكية المرافق الطبيعية في المذهب الرأسمالي؛ لأن هذا النوع من الملكية لا يتجاوز كثيراً كونه أسلوباً من أساليب تقسيم العمل بين الناس، ولا يمكن أن يؤدي إلى إنشاء مشاريع فردية

---

(١). تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي، المجلد الثاني، كتاب احياء الموات المطلب الثاني.

احتكارية، كالمشاريع التي تسود المجتمع الرأسمالي، ولا يمكن أن يكون أداة للسيطرة على مرافق الطبيعة، واحتكار المناجم، وما تضم من ثروات.

وخلافاً للقول بالملكية، يوجد اتجاه فقهي آخر، ينكر تملك الفرد للمعدن، ضمن تلك الحدود التي اعترف بها الفقهاء القائلون بالملكية.

ويستمد هذا الاتجاه الفقهي مبررات الانكار، من مناقشة أدلة الملكية ومستمسكات القائلين بها، فهو لا يقرّ هؤلاء على أن المكتشف للمعدن يملكه، على أساس أحيائه للمعدن بالاكتشاف، أو على أساس حيازته له وسيطرته عليه؛ لأن الاحياء لم يثبت في الشريعة حق خاص على أساسه، إلا في الأرض؛ للنص التشريعي القائل «من أحيى أرضاً فهي له»، والمعدن ليس أرضاً، حتى يشمله النص، بدليل أن الفقهاء حين بحثوا احكام أراضي الفتح العامرة، وقالوا: أنها ملك عام للمسلمين، لم يلحقوا معادن تلك الأراضي بها في هذه الملكية، معترفين بأن المعدن ليس أرضاً.

كما لا يوجد دليل في الشريعة، على أن الحيازة سبب لتملك المصادر الطبيعيّة.

وفي ضوء هذا الاتجاه الفقهي، لا يتاح للفرد أن يملك شيئاً من المنجم، مادام في موضعه الطبيعي، وإنما يملك المادة التي يستخرجها خاصة، وهذا لا يعني: أن علاقته بالمنجم، لا تختلف من الناحية التشريعية عن علاقة أي فرد آخر، بل هو بالرغم من أنه لا يملك المعدن، يعتبر تشريعياً أولى من غيره بالاستفادة من المعدن، وممارسة العمل فيه عن طريق الحفرة التي حفرها لاكتشافه؛ لأنه هو الذي خلق فرصة الاستفادة من المعدن، عن طريق تلك الحفرة التي انفق عليها جهده وعمله، ونفذ منها إلى المواد المعدنية في أعماق الأرض، فمن حقه أن يمنع الآخرين عن

استغلال الحفرة، في الحدود التي تزاحمه، ولا يجوز لأي فرد آخر استخدام تلك الحفرة، في سبيل الحصول على مواد معدنية، بشكل يزاحم صاحبها.

هل تملك المعادن تبعاً للارض؟

كنا نريد بالمعادن حتى الآن: المناجم التي توجد في أرض حرة، لا يختص بها أحد من الأفراد، وقد أسفر البحث عن النتيجة التي استخلصناها قبل لحظة، ويجب أن نلاحظ الآن أن هذه النتيجة، هل تستوعب المناجم التي توجد في أرض، يختص بها فرد معين، أو أن هذه المناجم تصبح ملكاً لذلك الفرد، باعتبار وجودها في أرضه؟

والحقيقة: أنا لا تجد مانعاً من تطبيق النتيجة التي أسفر عنها البحث على هذه المناجم؛ لأن وجودها في أرض فرد معين، ليس سبباً كافياً من الناحية الفقهية، لتملك ذلك الفرد لها؛ لأننا عرفنا في بحث سابق: أن اختصاص الفرد بالأرض لا ينشأ إلا من أحد سببين: وهما الإحياء، ودخول الأرض في دار الإسلام بإسلام أهلها عليها طوعاً، فالإحياء ينتج حقاً للمحيي في الأرض التي أحياها، وإسلام الشخص على أرضه طوعاً يجعل الأرض ملكاً له، وكل من هذين السببين لا يمتد أثره إلى المناجم الموجودة في أعماق الأرض، وإنّما يقتصر أثره على الأرض نفسها، وفقاً للدليل الشرعي الوارد بشأن كل منهما، فالدليل الشرعي بالنسبة الى الاحياء هو النص التشريعي القائل: «ان من احيى ارضاً فهي له وهو احق بها وعليه طسقها»، ومن الواضح: ان هذا النص يمنح المحيي حقاً في الأرض التي احياها، لا فيما تضم الأرض من ثروات لا تزال في الاعماق.

واما الدليل الشرعي على ملكية الفرد للارض التي اسلم عليها أهلها طوعا، فهو

ان الاسلام يحقن الدم والمال، فمن اسلم حقن دمه وسلمت امواله التي كان يملكها قبل الاسلام، وهذا المبدأ ينطبق على الأرض نفسها، ولا ينطبق على المناجم التي تضمها؛ لان الشخص الذي اسلم لم يكن قبل اسلامه يملك تلك المناجم فتحفظ له، وبكلمة اخرى: ان مبدأ حقن الدم والمال بالاسلام، لا يشرع ملكية جديدة، وانما يحفظ للشخص بسبب دخوله في الاسلام، ما كان يملكه من اموال قبل ذلك، وليست المناجم من تلك الاموال ليملكها بالاسلام، وانما يحفظ له اسلامه ارضه التي كانت له سابقاً، فيظل مالكاً لها بعد الاسلام، ولا تنتزع منه.

و لا يوجد في الشريعة نص على: ان ملكية الأرض تمتد الى كل ما فيها من ثروات.

وهكذا نعرف: ان بالامكان فقهياً القول بان المناجم التي توجد في الاراضي المملوكة او المختصة، ليست ملكاً لاصحاب الأراضي، وان وجب لدى استثمارها ان يلاحظ حق صاحب الأرض في ارضه؛ لان احياء تلك المناجم واستخراجها يتوقف على التصرف في الأرض.

البحث الثامن عشر
المياه وبقيّة الثروات الطبيعية

مصادر المياه الطبيعية على قسمين، **أحدهما**: المصادر المكشوفة التي أعدها الله للانسان على سطح الأرض، كالبحار والأنهار، والعيون الطبيعية، **والآخر**: المصادر المكنوزة في أعماق الطبيعة، التي يتوقف وصول الإنسان اليها على جهد وعمل، كمياه الآبار التي يحفرها الإنسان ليصل إلى ينابيع الماء.

فالقسم الأول من المياه يعتبر من المشتركات العامة بين الناس، والمشتركات هي: الثروات الطبيعية التي لا يأذن الإسلام لفرد خاص بتملكها، وإنما يسمح للأفراد جميعاً بالاستفادة منها مع احتفاظ أصل المال ورقبته بصفة الاشتراك والعموم، فالبحر أو النهر الطبيعي من الماء، لا يملكه أحد ملكية خاصة، ويباح للجميع الانتفاع به، وعلى هذا الأساس نعرف: أن المصادر الطبيعية المكشوفة للمياه تخضع لمبدأ الكمية العامة،[1] وإذا حاز الشخص منها كمية في أي ظرف مهما كان نوعه، ملك الملكية التي حازها، فلو اغترف من النهر بإناء، أو سحب منه بآلة، أو حفر حفيرة

(١). وهناك رأي فقهي مشهور، يستثني من تلك المصادر ما كان نابعاً في ارض تختص بفرد خاص.

بشكل مشروع، وأوصلها بالنهر، أصبح الماء الذي غرفه الاناء، أو سحبته الآلة، أو اجتذبته الحفيرة ملكاً بالحيازة، وبدون الحيازة والعمل لا يملك من الماء شيئاً، كما أكد ذلك الشيخ الطوسي في المبسوط، إذ قال: إن المباح من ماء البحر والنهر الكبير، مثل دجلة والفرات، ومثل العيون النابعة في موات السهل والجبل، فكل هذا مباح، ولكل واحد أن يستعمل منه ما أراد وكيف شاء بلا خلاف، لخبر ابن عباس المتقدم عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إن الناس شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ**»، وإن زاد هذا الماء فدخل إلى أملاك الناس واجتمع فيها، لم يملكوه.

فالعمل إذن هو: أساس تملك ما يسيطر عليه الشخص من مياه تلك المصادر، وأما دخول شيء من تلك المياه في سيطرة الشخص، بتسرب الماء من النهر إلى منطقته دون عمل منه، فلا يبرر تملكه له، بل يبقى الماء على إباحته العامة، ما لم يبذل عمل في حيازته.

وأما **القسم الثاني** من المصادر الطبيعية للماء، وهو ما كان مكنوزاً ومستتراً في باطن الأرض، فلا يختص به أحد، ما لم يعمل للوصول اليه والحفر لأجل كشفه، فإذا كشفه إنسان بالعمل والحفر، أصبح له حق في العين المكتشفة، يجيز له الاستفادة منها، ويمنع الآخرين من مزاحمته؛ لأنه هو الذي خلق بعمله فرصة الانتفاع بتلك العين، فمن حقه أن ينتفع بهذه الفرصة، وليس للآخر ممن لم يشاركه جهده في خلقها أن يزاحمه في الاستفادة منها، ولذلك يصبح أولى بالعين من غيره، ويملك ما يتجدد من مائها؛ لأنه لون من ألوان الحيازة، ولكنه لا يملك نفس العين الموجودة في أعماق الطبيعة قبل عمله، ولذا كان يجب عليه، إذا أشبع حاجته من الماء، بذل الزائد للآخرين، ولا يجوز له أن يطالبهم بمال عوضاً عن شربهم وسقي حيواناتهم؛

لأن المادة لا تزال من المشتركات العامة، وإنما حصل للمكتشف بعمله حق الأولوية بها، فإذا أشبع حاجته، كان للآخرين الانتفاع بها.

والشيخ الطوسي في المبسوط يقرر أيضاً ما ذكرناه، فيوضح: أن علاقة الفرد بعين الماء علاقة حق لا ملك، بالرغم من أنه يملك في رأيه البئر، أي الحفرة التي حفرها وتوصل عن طريقها إلى الماء؛ فقد قال: «في كل موضع قلنا أنه يملك البئر، فإنه أحق من مائها بقدر حاجته لشربه، وشرب ماشيته، وسقي زرعه، فإذا فضل بعد ذلك شيء، وجب عليه بذله بلا عوض لمن احتاج اليه لشربه، وشرب ماشيته. فأما الماء الذي حازه وجمعه في حبه، أو جرته، أو كوزه، أو بركته، أو بئره ـ أي حفرة غير ذات مادة ـ أو مصنعه، أو غير ذلك، فانه لا يجب عليه بذل شيء منه، وإن كان فضلاً عن حاجته، بلا خلاف؛ لأنه لا مادة له».

فالمادة إذن بوصفها مصدراً طبيعياً لا يمكن للفرد أن يمنع عنها الآخرين في الحدود التي لا تتعارض مع حقه؛ لأنه لا يملك المادة على هذا الرأي، وإنما هو أحق بها نتيجة لخلقه الفرصة التي أتاحت الانتفاع بتلك المادة، فما لا يتعارض مع حقه في الانتفاع بالمادة يجب السماح به للآخرين.

بقيّة الثروات الطبيعيّة

وأما الثروات الطبيعية الأخرى فتعتبر من المباحات العامة.

والمباحات العامة هي: الثروات التي يباح للافراد الانتفاع بها، وتملك رقبتها، فالإباحة في المباحات العامة إباحة تملك لا مجرد إباحة انتفاع.

وقد أقام الإسلام الملكية الخاصة للمباحات العامة على أساس العمل لحيازتها على اختلاف ألوانه، فالعمل لحيازة الطير هو الصيد، والعمل لحيازة الخشب هو

الاحتطاب، والعمل لحيازة اللؤلؤ والمرجان هو الغوص في أعماق البحار مثلاً، والعمل لحيازة الطاقة الكهربائية الكامنة في قوة انحدار الشلالات هو بتحويل هذه القوة إلى سيال كهربائي.

وهكذا تملك الثروات المباحة بإنفاق العمل الذي تتطلبه حيازتها.

ولا تملك هذه الثروات ملكية خاصة بدون العمل، فلا يكفي دخولها في حدود سيطرة الإنسان لتصبح ملكاً له، ما لم ينفق عملاً إيجابياً في حيازتها، فقد جاء في التذكرة للعلامة الحلي هذا النص: (لو زاد الماء المباح فدخل شيء منه ملك إنسان، قال الشيخ: لا يملكه، كما لو وقع في ملك الغير مطر أو ثلج ومكث في ملكه، أو فرخ طائر في بستانه، أو توحّل ضبي في أرضه، أو وقعت سمكة في سفينته، لم يملكه بذلك، بل بالأخذ والحيازة)،[1] وجاء في كتاب القواعد للعلامة في أحكام الصيد: إن الصيد لا يتملك بتوحله في أرضه، ولا بتعشيشه في داره، ولا بوثوب السمكة إلى سفينته.

(١). تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي، المجلد الثاني، كتاب احياء الموات، المطلب الرابع.

البحث التاسع عشر
الأساس النظري لتملك الثروات الطبيعيّة

مقدمة

انتهينا الآن من تحديد صورة دقيقة لبناء علوي شامل من التشريع الإسلامي يضم مجموعة مهمة من الأحكام، التي تمَّ وفقاً لها توزيع ما قبل الانتاج، وتنظيم حقوق الأفراد والمجتمع والدولة، في الثروات الطبيعية.

وباستيعاب هذا البناء العلوي من التصميم الإسلامي نكون قد قطعنا نصف المسافة في طريق اكتشاف النظرية، وبقي علينا البحث الأساسي من الناحية المذهبية، أي: النصف الثاني من عملية الاكتشاف التي تنطلق من البناء العلوي إلى القاعدة، ومن التفصيلات التشريعية إلى العموميات النظرية.

وقد اتبعنا دائماً في عرض تلك التشريعات والتعبير عنها، طريقة تعكس باستمرار ووضوح الترابط النظري الوثيق بين هذه الأحكام، الأمر الذي سوف يساهم في هذه المرحلة الجديدة من عملية الاكتشاف، وسوف نجزّىء النظرية المذهبية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج، وندرسها على مراحل، ونتناول في كل مرحلة جانباً منها، ونجمع من البحوث السابقة النصوص التشريعية والأحكام، التي تكشف عن ذلك

الجانب وتبرهن عليه.

وبعد أن نستوعب الجوانب المختلفة للنظرية في ضوء الأبنية العلوية التي يختص كل واحد منها بأحد تلك الجوانب، نجمع في النهاية خيوط النظرية كلها في مركب واحد، ونعطيها صيغتها العامة.

١ ـ الجانب السلبي من النظرية

ولنبدأ بالجانب السلبي من النظرية، ومحتوى هذا الجانب: الإيمان بعدم وجود ملكيات وحقوق خاصة ابتدائية في الثروة الطبيعية الخام بدون عمل.

بناؤه العلوي

١ ـ ألغى الإسلام الحمى، وقال: لا حمى إلا لله وللرسول، وبذلك نفى أي حق خاص للفرد في الأرض بمجرد السيطرة عليها، وحمايتها بالقوة.

٢ ـ إذا أقطع ولي الأمر أرضاً لفرد، اكتسب الفرد بسبب ذلك حق العمل في تلك الأرض، دون أن يمنحه الإقطاع حقاً في ملكية الأرض، أو أي حق آخر فيها، ما لم يعمل، وينفق جهده على تربتها.

٣ ـ لا تملك الينابيع والجذور العميقة للمنجم ملكية خاصة، ولا يوجد لأي فرد حق خاص فيها، كما أوضح العلامة الحلي ذلك في التذكرة قائلاً: (وأما العرق الذي في الأرض فلا يملكه بذلك، ومن يصل اليه من جهة أخرى فله أخذه).

٤ ـ المياه الطبيعية المكشوفة كالبحار والأنهار لا تملك ملكية خاصة لاحد، ولا يوجد لفرد حق خاص فيها، قال الشيخ الطوسي في المبسوط: (ماء البحر والنهر، والعيون النابعة في موات السهل والجبل، كل هذا مباح، ولكل واحد أن يستعمل منه ما أراد، كيف شاء، لخبر ابن عباس عن النبي: الناس شركاء في ثلاث: الماء والنار

والكلأ).

٥ ـ إذا زاد الماء الطبيعي فدخل أملاك الناس واجتمع دون أن يحوزوه بعمل خاص، لم يملكوه.

٦ ـ إذا لم ينفق الفرد جهداً في الصيد، بل دخل الحيوان في سيطرته لم يملكه، ففي قواعد العلامة الحلي يقول: (لا يملك الصيد بدخوله في أرضه ولا بوثوب السمكة إلى السفينة).

٧ ـ وكذلك الحال في الثروات الطبيعية الاخرى؛ فإن دخولها في سيطرة الشخص دون عمل لا يبرر تملكها، ولذا جاء في التذكرة: (ان الشخص لا يملك الثلج الذي يتساقط في حوزته بمجرد سقوطه على أرضه).

الاستنتاج

من هذه الاحكام ونظائرها، نعرف أن الفرد ليس له بصورة ابتدائية حق خاص في الثروة الطبيعية يمتاز به عن الآخرين على الصعيد التشريعي، ما لم يكن ذلك انعكاساً لعمل خاص فيها يميزه عن غيره، فلا يختص الفرد بأرض اذا لم يحيها، ولا بمعدن إذا لم يكشف عنه، ولا بعين ماء اذا لم يستنبطها، ولا بالحيوانات النافرة إلا إذا صادها، ولا بثروة على وجه الارض او في السماء إلا إذا حازها، وأنفق جهده في ذلك.

ونرى من هذه الامثلة: أن العمل الذي اعتبر في النظرية الأساس الوحيد لاكتساب الحقوق الخاصة بصورة ابتدائية في ثروات الطبيعة يختلف مفهومه النظري، حسب اختلاف طبيعة الثروة ونوعها، فما يعتبر عملاً بالنسبة إلى بعض الثروات الطبيعية، لا يعتبر كذلك بالنسبة الى نوع آخر من الثروة، فالحجر في الصحراء يمكنك أن تمتلكه

بالحيازة، فالحيازة بالنسبة الى الحجر عمل تعترف به النظرية، وتسمح بقيام الحقوق الخاصة على أساسه، ولكنها لا تعترف بالحيازة بوصفها عملاً، في الارض الميتة والمنجم والينابيع الطبيعية للماء، فلا يكفي لكي تختص بأرض او منجم او عين ماء في أعماق الارض أن تسيطر على تلك الثروات وتضمها إلى حوزتك، بل لابد لك في سبيل اكتساب حقوق خاصة فيها أن تجسد جهودك في الارض والمنجم والعين فنحيي الارض وتكشف المنجم وتستنبط الماء، وسوف نحدد في النواحي الإيجابية من النظرية مفهومها عن العمل والمقياس الذي تتبعه في منح صفة العمل للجهود المتنوعة التي يمارسها الإنسان في حقول الطبيعة وثرواتها، وحين نستوعب ذلك المقياس نستطيع أن ندرك حينئذ لماذا كانت حيازة الحجر سبباً كافياً لتملكه، ولم تكن حيازة الأرض عملاً، ولا مبرراً لاكتساب أي حق خاص في تلك الأرض.

٢ ـ الجانب الإيجابي من النظرية

والجانب الإيجابي من النظرية يوازي جانبها السلبي ويكمّله، فهو يقرّر أنّ العمل أساس مشروع، لاكتساب الحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية.

فرفض أي حق ابتدائي في الثروات الطبيعية منفصل عن العمل هو الصيغة السلبية للنظرية.

والإيمان بالحق الخاص فيها على أساس العمل هو الصيغة الإيجابية الموازية.

بناؤه العلوي

١ ـ من أحيى أرضاً فهي له، كما جاء في الحديث.

٢ ـ من حفر معدناً حتى كشفه كان أحق به، وملك الكمية التي كشفت عنها الحفرة، وما اليها من مواد.

٣ ـ من كشف بالحفر عيناً طبيعية للماء، فهو أحق بها.

٤ ـ إذا حاز الفرد الحيوان النافر بالصيد، والخشب بالاحتطاب، والحجر الطبيعي بحمله، والماء من النهر باغترافه في آنية وغيرها، ملكه بالحيازة.

الاستنتاج

كل هذه الأحكام تشترك في ظاهرة واحدة، وهي أن العمل مصدر للحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية، وبالتدقيق في تلك الأحكام ونصوصها التشريعية يمكننا أن نكتشف عنصراً ثابتاً في هذه الظاهرة، وعنصرين متغيرين يختلفان باختلاف أنواع الثروة وأقسامها، فالعنصر الثابت هو: ربط الحقوق الخاصة للفرد في الثروات الطبيعية الخام بالعمل، فما لم يقدِّم عملاً لا يحصل على شيء، فالعلاقة بين العمل والحقوق الخاصة بشكل عام، هي المضمون المشترك لكل تلك الأحكام والعنصر الثابت فيها.

وأما العنصران المتغيران فهما: نوع العمل، ونوع الحقوق الخاصة التي يخلقها العمل، فالأرض لا تعتبر حيازتها عملاً، بينما يعتبر العمل لحيازة الحجر في الصحراء سبباً كافياً لتملكه كما ألمعنا الى ذلك، وكذلك نرى الاحياء الذي يعتبر عملا بالنسبة إلى الأرض والمعدن، لا يؤدي إلا إلى حق خاص للفرد في رقبة الأرض والمعدن، يكون الفرد بموجبه أولى من غيره بهما، ولا يصبح مالكاً للأرض والمعدن نفسهما، بينما نجد أن العمل لحيازة الحجر من الصحراء واغتراف الماء من النهر، يكفي سبباً من الناحية الشرعية لا لاكتساب حق الأولوية في الحجر والماء فحسب، بل لتملكهما ملكية خاصة.

فهناك اختلاف بين الأحكام التي ربطت الحقوق الخاصة للفرد بعمله وجهده، في تحديد نوع العمل الذي ينتج تلك الحقوق، وفي تحديد طبيعة تلك الحقوق التي

ترتكز على العمل، يثير هذا الاختلاف عدة أسئلة يجب الجواب عنها، فلماذا ـ مثلاً ـ كان العمل لحيازة الحجر والماء من النهر كافياً لاكتساب العامل حقاً فيه، ولم يكن هذا النوع من العمل في الأرض والمعدن ـ مثلاً ـ سبباً لأي حق خاص فيهما؟ وكيف ارتفع الحق الذي كسبه الفرد في الماء عن طريق حيازته من النهر الى مستوى الملكية، بينما لم يتح لمن أحيى أرضاً أو اكتشف منجماً أن يملك الارض أو المنجم، وإنما منح حق الأولوية في المرفق الطبيعي الذي أحياه؟ ثم إذا كان العمل سبباً للحقوق الخاصة، فما بال الفرد إذا وجد أرضاً عامرة بطبيعتها، فاغتنم الفرصة الممنوحة لها طبيعياً وأنفق على زراعتها جهداً، لا يحصل على حقوق مماثلة لحقوق الاحياء، مع أنه قدم على تربتها كثيراً من الجهود الأعمال؟ وكيف أصبح إحياء الأرض الميتة سبباً لحق الفرد في رقبة الأرض، ولم يصبح استغلال الارض العامرة وزراعتها سبباً لحق مماثل للفرد؟

إن الجواب عن كل هذه الأسئلة التي أثارها اختلاف أحكام الإسلام بشأن العمل وحقوقه، يتوقف على تحديد الجانب الثالث من النظرية الذي يشرح الأساس العام لتقييم العمل في النظرية، ولكي نحدد هذا الجانب، يجب أن نجمع تلك الاحكام المختلفة بشأن العمل وحقوقه، ونضيف اليها سائر الاحكام المماثلة التي تشابهها، ونكوّن منها بناء علوياً نصل عن طريقه إلى تحديد معالم النظرية بوضوح؛ لأن مجموعة هذه الاحكام المختلفة تعكس في الحقيقة المعالم المحددة للنظرية.

٣ ـ تقييم العمل في النظرية

البناء العلوي

١ ـ إذا عمل الفرد في أرض ميتة فأحياها، كان له الحق فيها، وعليه طسقها: يؤديه

إلى الإمام ما لم يعف عنه، كما جاء في مبسوط الشيخ الطوسي وفقاً للنصوص الصحيحة الدالة على أن من أحيى أرضاً فهو أحق بها وعليه طسقها، وبموجب الحق الذي يكسبه، لا يجوز لآخر انتزاع الارض منه مادام قائماً بحقها، بالرغم من أنه لا يملك رقبة الارض نفسها.

٢ ـ إذا عمل الفرد في أرضٍ عامرة بطبيعتها، فزرعها واستغلها، كان من حقه الاحتفاظ بها، ومنع الآخرين من مزاحمته في ذلك مادام يمارس انتفاعه بالارض، ولا يحصل على حق أوسع من ذلك، يخوله احتكارها ومنع الآخرين عنها، حتى في حالة عدم ممارسته للانتفاع، فالحق الناتج عن استثمار أرض عامرة بطبيعتها، يختلف عن الحق الناتج عن إحياء أرض ميتة؛ فإن حق الاحياء يمنع أي فرد آخر من الاستيلاء عليها بدون إذن المحيي مادامت معالم الحياة باقية فيها، سواء كان المحيي يمارس الانتفاع بالارض فعلاً أم لا، وأما الحق الذي يكسبه الفرد نتيجة لزراعته أرضاً حية بطبيعتها، فهو لا يعدو أن يكون حق الاولوية بالارض مادام يمارس انتفاعه بها، فإذا كف عن ذلك، كان لأي فرد آخر أن يستفيد من الفرصة الممنوحة طبيعياً للارض.

٣ ـ إذا حفر الفرد أرضاً لاكتشاف منجم، فوصل اليه، كان لآخر أن يستفيد من نفس المنجم إذا لم يزاحمه، وذلك بأن يحفر في موضع آخر ويصل إلى ما يريد من المواد المعدنية، كما نص على هذا العلامة في القواعد قائلاً: (ولو حفر فبلغ المعدن لم يكن له منع غيره من الحفر من ناحية أخرى، فإذا وصل الى ذلك العرق لم يكن له منعه).[1]

٤ ـ يقول الشهيد الثاني في المسالك، عن الارض التي أحياها الفرد ثم خربت: (ان

(١). قواعد الاحكام للعلامة الحلي، ص ٢٢٢، الطبعة الحجرية.

هذه الارض أصلها مباح، فاذا تركها عادت إلى ماكانت عليه، وصارت مباحة، كما لو أخذ من ماء دجلة ثم رده اليها، وان العلة في تملك هذه الارض الإحياء والعمارة، فإذا زالت العلة زال المعلول وهو الملك)،[١] ومعنى هذا: أن الارض إذا أحياها الفرد تصبح حقاً له، ويبقى حقه فيها مادام إحياؤها متجسداً فيها، فإذا زال الإحياء سقط الحق.

٥ ـ وعلى هذا إذا حفر الفرد في أرض لاكتشاف منجم، أو عين ماء، فوصل اليها، ثم أهمل اكتشافه، حتى طمت الحفرة، أو التحمت الارض بسبب طبيعي، فجاء شخص آخر فبدأ العمل من جديد حتى اكتشف المنجم، كان له الحق في ذلك، وليس للاول منعه.

٦ ـ الحيازة بمجردها ليست سبباً للتملك أو الحق، في المصادر الطبيعية من الأرض، والمنجم، وعيون الماء، وهي نوع من الحِمىٰ، ولا حمى الا لله وللرسول.

٧ ـ الحيوانات النافرة المتمردة على الإنسان تملك بالقضاء على مقاومتها، ولو لم يحزها الصائد بيده او شبكته، فلا يجب في تملك الصيد الاستيلاء الفعلي، قال العلامة الحلي في القواعد: (أن أسباب ملك الصيد أربعة: إبطال منعته، وإثبات اليد عليه، واثخانه، والوقوع فيما نصب آلة للصيد، وكل من رمى صيداً لا يد لاحد عليه، ولا أثر مِلك، فانه يملكه إذا صيره غير ممتنع وان لم يقبضه).[٢]

٨ ـ من حفر بئراً حتى وصل الى الماء، كان أحق بمائها بقدر حاجته لشربه وشرب ماشيته وسقي زرعه، فإذا فضل بعد ذلك، وجب عليه بذله بلا عوض لمن احتاج

---

(١). المسالك في شرح شرائع الاسلام للشهيد الثاني علي بن احمد العاملي، المجلد الثاني، كتاب احياء الموات الطرف الاول.

(٢). قواعد الاحكام للعلامة الحلي، ص ١٥٢، الطبعة الحجرية.

اليه، كما نص على ذلك الشيخ الطوسي في المبسوط.

٩ - إذا ملك شخص مالاً بالحيازة ثم أهمله وسيبه، زال حقه فيه وعاد مباحاً طلقاً، كما كان قبل الحيازة، وجاز لآخر تملكه؛ لان اعراض المالك عن الانتفاع بملكه وتسييبه له يقطع صلته به.

١٠ - لا حقّ للفرد في رقبة الارض التي يرعى فيها غنمه، ولا يتملك المرعى بممارسته للرعي فيه، وإنما يكتسب حقاً فيه بالاحياء فقط، ولذا لا يجوز للشخص أن يبيع مرعاه إذا لم يكن قد اكتسب حقاً فيه قبل ذلك بالإحياء أو الإرث من المحيي ونحو ذلك.

الاستنتاج

في ضوء هذا البناء العلوي، وإشعاعه الخاص من القاعدة المذهبية، نستطيع أن ندرك معالم النظرية، ومن ثَمَّ أن نجيب عن الأسئلة التي قدمناها سابقاً.

العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظرية

فالنظرية تميّز بين نوعين من الأعمال، **احدهما**: الانتفاع والاستثمار، **والآخر**: الاحتكار والاستئثار، ومصدر الحقوق الخاصة في النظرية، هو العمل الذي ينتمي الى النوع الأول، كاحتطاب الخشب من الغابة، ونقل الأحجار من الصحراء، وإحياء الأرض الميتة، وأما النوع الثاني من العمل، فلا قيمة له؛ لأنه مظهر من مظاهر القوة وليس نشاطاً اقتصادياً من نشاطات الانتفاع والاستثمار للطبيعة وثروتها، وعلى هذا الأساس ألغت النظرية العامة العمل لحيازة الأرض والاستيلاء عليها، ولم تقم على أساسه أيّ حق من الحقوق الخاصة.

الحيازة ذات طابع مزدوج

وقد نواجه هنا السؤال عن الفرق بين حيازة الارض، وحيازة الحجر بحمله من الصحراء، والخشب باحتطابه من الغابة، والماء باغترافه من النهر، فإذا كانت الحيازة مظهر قوة وليست ذات صفة اقتصادية كأعمال الانتفاع والاستثمار فكيف جاز للاسلام أن يفرق بين حيازة الارض وحيازة الخشب، ويمنح الأخيرة حقوقاً خاصة، بينما يلغي الاولى ويجردها من كل الحقوق؟

الجواب عن هذا السؤال: ان التمييز بين أعمال الانتفاع والاستثمار وأعمال الاحتكار والاستئثار، في النظرية الإسلامية، لا يقوم على أساس شكل العمل؛ إذ قد يتخذ الشكل الواحد للعمل طابع الانتفاع والاستثمار تارة وطابع الاحتكار والاستئثار تارة أخرى، فالحيازة ـ مثلاً ـ وإن كانت من الناحية الشكلية نوعاً واحداً من العمل، ولكنها تختلف في حساب النظرية العامة باختلاف نوع الثروة التي يسيطر عليها الفرد؛ لأن حيازة الخشب بالاحتطاب، والحجر بنقله من الصحراء ـ مثلاً ـ عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار، وأما حيازة الارض والاستيلاء على منجم او على عين ماء، فليس من تلك الأعمال، بل هو مظهر من مظاهر القوة والتحكم في الآخرين.

ولكي نبرهن على ذلك، يمكننا أن نفترض انساناً، يعيش بمفرده في مساحة كبيرة من الارض، غنية بالعيون والمناجم والثروات الطبيعية، بعيداً عن المنافسة والمزاحمة، وندرس سلوكه، وما يمارسه من ألوان الحيازة.

إن إنساناً كهذا لن يفكر في الاستيلاء على مساحة كبيرة من الأرض، وما فيها من مناجم وعيون وحمايتها؛ لأنه لا يجد داعياً إلى هذه الحماية مادامت الارض بخدمته في كل حين، لا ينافسه فيها أحد، وإنما ينصرف مباشرة إلى إحياء جزء من الارض،

يتناسب مع مستوى قدرته على الاستثمار.

ولكنه بالرغم من ذلك يمارس دائماً حيازة الماء بنقله إلى كوزه، والحجر بحمله إلى كوخه، والخشب يوقد عليه النار؛ لأنه لا يتاح له الانتفاع بهذه الاشياء في حياته إلا بحيازتها، وإعدادها في متناول يده.

فحيازة الارض وغيرها من مصادر الطبيعة لا معنى لها إذن عندما تنعدم المنافسة، بل الإحياء وحده في هذا الحال هو العمل الذي يمارسه الفرد في الطبيعة لاستثمارها والانتفاع بها، وإنما تكتسب حيازة الارض قيمتها عندما توجد المنافسة على الأرض، وهذا يعني: أن حيازة الارض وما اليها من مصادر الطبيعة ليست عملاً ذا صفة اقتصادية، وإنما هي عملية تحصين لمورد طبيعي وحمايته من تدخل الآخرين فيه.

وأما حيازة الخشب والحجر والماء، فإنها ليست عمل قوة، وإنما هي بطبيعتها عمل اقتصادي من أعمال الانتفاع والاستثمار، ولهذا رأينا أن الإنسان المنفرد في حياته يمارس هذا اللون من الحيازة بالرغم من تحرره من كل دافع من دوافع القوة واستعمال العنف.

وعلى هذا الاساس نستطيع أن ندرج حيازة المصادر الطبيعية في أعمال الاحتكار والقوة، التي لا قيمة لها في النظرية، وندرج حيازة الثروات التي تنقل وتحمل، في أعمال الانتفاع والاستثمار، التي هي المصدر الوحيد للحقوق الخاصة في الثروات الطبيعية.

والنتيجة: ان الصفة الاقتصادية للعمل شرط ضروري في إنتاجه للحقوق الخاصة. فلا يكون العمل مصدراً لتملك المال ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع

والاستثمار.

النظرية تميز بين الاعمال ذات الصفة الاقتصادية

ولنأخذ الآن اعمال الانتفاع والاستثمار، التي تحمل الطابع الاقتصادي، لندرس موقف النظرية من تقييمها، ونوع الحقوق التي تقيمها على أساسها.

ولا نحتاج في هذا المجال إلى أكثر من تتبع الفقرة الثانية والفقرة العاشرة من البناء العلوي السابق، لنعرف ان الشريعة لا تمنح الفرد دائماً الحق والملكية في مصادر الثروة الطبيعية، من أرض ومناجم وعيون، بمجرد ممارسة الفرد فيها لعمل خاص من أعمال الانتفاع والاستثمار، فنحن نرى، مثلاً في الفقرة الثانية، أن ممارسة الزراعة في أرض عامرة بطبيعتها لا يمنح الفرد الزارع من الحق فيها، ما يمنحه الإحياء في أرض ميتة، ونلاحظ في الفقرة العاشرة أيضاً، ان الانتفاع بالأرض باتخاذها مرعى لا يعطي الراعي حقاً في تملك تلك الأرض، مع أن استخدامه لها في الرعي عمل من أعمال الانتفاع والإستثمار، فهناك اذن فارق بين إحياء الأرض وما اليه من أعمال، وبين استثمار الأرض العامرة في الزراعة والرعي، بالرغم من أن هذه الأعمال، تبدو جميعاً ذات صفة اقتصادية، وباكتشاف ذلك الفارق نتقدم مرحلة جديدة في تحديد النظرية العامة واستيعابها.

كيف تقوم الحقوق الخاصة على أساس العمل

والحقيقة أن هذا الفارق يرتبط بالأسس التي أقامتها النظرية لمنح الفرد حقوقاً خاصة في الثروة الطبيعية على أساس العمل.

فلكي نفهم الفرق نظرياً بين المجموعة التي عرضناها من أعمال الانتفاع والاستثمار ذات الصفة الاقتصادية، يجب أن نعرف التكييف النظري للحقوق

الخاصة التي ربطت بالعمل، وما هو المبدأ الذي ينشيء العمل على أساسه حقوقاً خاصة للعامل في الثروة التي يمارسها بعمله؟

والجواب: إنّ حق العامل في امتلاك نتيجة عمله في مصدر طبيعي، لا يعني أن جميع هذه الأعمال تتفق في نتائجها لكي تتفق في نوع الحقوق التي تسفر عنها، بل إنها تختلف في نتائجها، وعلى هذا الأساس تختلف في نوع الحقوق الخاصة التي تنشأ عنها، فإحياء الأرض مثلا عملية يمارسها الفرد في أرض ميتة لا تصلح لإنتاج وإنتفاع، ويحقق عن طريق ذلك نتيجة مهمة بسبب إحيائه للارض لم تكن موجودة قبل الإحياء، وليست هذه النتيجة وجود الأرض نفسها؛ لأن عملية الإحياء لا تخلق الأرض، وإنما هي فرصة الانتفاع بالأرض واستثمارها التي خلقها الفرد بعمله وجهده.

والعامل يملك وفقاً للنظرية العامة هذه الفرصة بوصفها نتيجة لعمله، وملكيته للفرصة تؤدي إلى منع الآخرين عن سرقة هذه الفرصة بانتزاع الأرض منه، والانتفاع بها بدلاً عنه، ولأجل ذلك يصبح الفرد بإحيائه الأرض أولى بها من غيره، ليتاح له الانتفاع بالفرصة التي أنتجها، وهذه الأولوية هي كل حقه في الأرض، وهكذا نعرف أن حق الفرد في الأرض التي أحياها، مردّه نظرياً إلى عدم جواز سرقة الآخرين نتيجة عمله وتضييع الفرصة التي خلقها بعمله المشروع.

وإحياء المنجم أو عين الماء المستترة في أعماق الأرض، كإحياء الأرض الميتة، في هذا تماماً؛ مع فوارق سوف ندرسها بعد قليل.

وأما ممارسة الفرد للزراعة، في أرض عامرة بطبيعتها، أو استخدام أرض لرعي الحيوانات، فهذه الأعمال وإن كانت من أعمال الانتفاع والاستثمار في المصادر

الطبيعية. ولكنها لا تبرر وجود حق للزارع والراعي في الأرض؛ لأنه لم ينتج الأرض نفسها، ولا فرصة عامة كالفرصة التي أنتجها إحياء الارض الميتة.

فالفرق إذن بين هذه الاعمال، وعمليات الإحياء، ان تلك العمليات تخلق فرصة للاستفادة من الارض أو المنجم او العين، لم تكن قبل الإحياء فيملكها الفرد. ويكتسب عن طريق تملكه لهذه الفرصة حقه في المصدر الذي احياه، وأما الارض العامرة بطبيعتها، او الارض الخضراء بطبيعتها التي يمارس فيها الفرد عملية الزرع او الرعي، فقد كانت فرصة الانتفاع بها في الزرع والرعي، موجودة قبل ذلك، ولم تنتج عن العمل الخاص، وإنما الشيء الذي نتج عن عمل الزارع ـ مثلاً ـ هو الزرع، ولا شك أنه من حقه الخاص؛ لانه نتيجة عمله.

وفي هذا الضوء نستطيع الآن أن نستنتج شرطاً جديداً في العمل الذي يتيح حقاً خاصاً في المصادر الطبيعية، فقد اكتشفنا آنفا الشرط الاول وهو أن يكون العمل ذا صفة اقتصادية، ونستنتج الآن الشرط الثاني وهو أن يخلق هذا العمل حالة أو فرصة معينة جديدة يملكها العامل، ويكتسب عن طريقها حقه في المصدر الطبيعي.

وهذا الاكتشاف للترابط بين حق العامل في المصدر الطبيعي، والفرصة التي ينتجها العمل في ذلك المصدر، يترتب عليه منطقياً أن يزول حق الفرد في المصدر اذا تلاشت تلك الفرصة التي انتجها، وهذا ما نجده في الفقرة الرابعة والخامسة من البناء العلوي الذي قدمناه.

ولنأخذ الآن اعمال الإحياء هذه التي تمنح الفرد العامل حقاً خاصاً في المصدر الطبيعي، كإحياء الارض واستخراج المنجم واستنباط العين، لكي ندرس موقف النظرية منها، ونرى ما إذا كانت هذه الاعمال تختلف في الحقوق التي تنتجها، بعد أن

درسنا الفرق بينها وبين سائر اعمال الانتفاع والإستثمار، وعرفنا قبل ذلك الفرق بين أعمال الانتفاع والاستثمار بشكل عام، وأعمال الاحتكار والاستئثار.

ونحن اذا استعرضنا من البناء العلوي المتقدم الحقوق التي تقوم على أساس أعمال الإحياء، وجدنا أنها تختلف من عمل لآخر: فالارض التي أحياها الفرد لا يجوز لفرد آخر استثمارها بدون إذنه، مادام الفرد الذي أحياها يتمتع بحقه في الارض، بينما نجد أن الفرد اذا استنبط عيناً، كان له الحق في مائها بقدر حاجته، وجاز للآخرين الاستفادة من العين فيما زاد على حاجة صاحبها.

ولهذا كان على النظرية أن تشرح السبب الذي أدى الى اختلاف حق العامل في أرضه التي أحياها، عن حق العامل في العين التي استنبطها، ولماذا سمح لأي فرد بالإستفادة من ماء العين إذا زاد على حاجة صاحبها، ولم يسمح لأحد بزراعة الأرض التي أحياها العامل بدون إذنه، ولو لم يستغلها العامل في الزراعة فعلاً؟

والجواب: أن العامل يملك قبل كل شيء نتيجة عمله، وهي فرصة الاستفادة من المصدر الطبيعي، وملكيته لهذه الفرصة تحتم على الآخرين الإمتناع عن تضييعها عليه، وبذلك يحصل على الحق الخاص في المصدر الذي أحياه، وهذا يطرد في سائر المصادر دون فرق في ذلك بين الأرض والمنجم والعين. فالحقوق التي تنتج عن إحياء تلك المصادر الطبيعية متساوية.

والسماح للغير بالإستفادة من عين الماء فيما زاد على حاجة العامل دون الأرض، لا ينشأ من اختلاف الحقوق، بل ينبع عن طبيعة تلك الأشياء: فان الفرصة التي يملكها الفرد نتيجة لحفره العين، واكتشافه للماء، لا تضيع عليه بمشاركة شخص آخر له في الانتفاع بالماء، مادامت العين غزيرة تفيض عن حاجته. فالعين الثرية بالماء لا

تضيق عادة عن تزويد فردين بالماء وإشباع حاجتهما، وبهذا يظل العامل محتفظاً بالفرصة التي خلقها دون أن يؤدي انتفاع الآخر بالعين في شربه وشرب ماشيته الى فوات تلك الفرصة منه.

وعلى العكس من ذلك الارض التي يحييها الفرد، ويخلق فيها فرصة الانتفاع بها عن طريق إحيائها؛ فان الارض بطبيعتها لا تتسع لاستثمارين في وقت واحد، فلو بادر شخص الى أرض محياة واستثمرها، لانتزع بذلك من العامل الذي أحياها الفرصة التي خلقها.

واما المنجم المكتشف، فقد أجاز الاسلام لاي فرد أن يستفيد منه، بالطريقة التي لا تؤدي الى حرمان المكتشف من الفرصة التي خلقها، وذلك بالحفر في موضع آخر من المنجم.

فالمقياس العام للسماح لغير العامل، او منعه من الانتفاع بالمرفق الطبيعي الذي أحياه العامل وخلق فيه فرصة الانتفاع، هو: مدى تأثير ذلك على الفرصة التي خلقها العامل بإحيائه للمصدر الطبيعي.

البحث العشرون
الأساس النظري لتملك الثروات المنقولة

كان البحث محصوراً تقريباً بالعمل في المصادر الطبيعية كالأراضي والمناجم وعيون الماء، ولابد لكي نستوعب المحتوى الكامل للنظرية، ان نفحص تطبيقات النظرية على غير المصادر الطبيعية من الثروات المنقولة، وأوجه الفرق بينها وبين المصادر، والمبررات النظرية لهذه الفروق.

والشيء الوحيد الذي مرّ بنا عن موقف النظرية من الثروات المنقولة، ان حيازة هذه الثروات تعتبر نظريا عملا ذا صفة اقتصادية من اعمال الانتفاع والاستثمار، خلافاً لحيازة المصدر الطبيعي التي تحمل طابع الاحتكار والاستئثار ولا تتسم بالصفة الاقتصادية.

ولكن الحيازة ليست هي العمل الوحيد الذي تعترف به النظرية، في مجال الثروات المنقولة، فهناك نوع آخر من العمل في هذا المجال يشبه اعمال الاحياء في المصادر الطبيعية، هو العمل لايجاد فرصة الانتفاع بالثروة الطبيعية المنقولة، اذا كانت تشتمل بطبيعتها على مقاومة الانتفاع بها، كصيد الحيوان النافر؛ فان العمل الذي يشل به الصياد مقاومة الحيوان الذي يصطاده، يخلق فرصة الانتفاع بذلك

الحيوان بسبب القضاء على مقاومته، كما يخلق العامل فرصة الانتفاع بالارض الميتة عن طريق احيائها والقضاء على مقاومتها وتذليل تربتها.

فالحيازة والعمل لايجاد فرصة الانتفاع نوعان من العمل، ويحملان معا الطابع الاقتصادي في مجال الثروات المنقولة، ولكن العمل لايجاد فرصة جديدة للانتفاع بالثروة كالصيد، يمتاز عن الحيازة بطابعه الايجابي في خلق هذه الفرصة؛ اذ ان الحيازة ذات طابع سلبي من هذه الناحية؛ لانها بوصفها مجرد عملية استيلاء على الثروة لا تخلق فيها فرصة جديدة للانتفاع بها بشكل عام، ولا تمنح المال صفة تجعله اكثر استعداداً او لياقة للنفع بصورة عامة كاحياء الأرض الذي يقضي على مقاومة الأرض ويمنحها كفاءة جديدة للانتفاع بها بشكل عام.

وعلى هذا الاساس نستطيع أن نقارن الصيد، وما اليه من اعمال كخلق فرصة جديدة في الثروات المنقولة، بعملية احياء الأرض؛ لان الصيد والاحياء يتفقان في خلق فرصة عامة لم تكن متاحة من قبل، ونقارن حيازة الثروة المنقولة بعملية زراعة الأرض العامرة بطبيعتها، فكما ان زراعة الأرض العامرة طبيعياً لا تخلق في الأرض فرصة جديدة، وانما هي عمل من اعمال الانتفاع والاستثمار، كذلك حيازة الماء من العيون الطبيعية.[1]

ويلاحظ: انّ الحيازة وخلق الفرصة لونان من العمل قد يندمجان في عملية واحدة وقد يفترقان.

(١) يلاحظ هنا: انا لم نقارن بين حيازة الماء المباح وحيازة الأرض العامرة بطبيعتها، وانما قارنا بين حيازة الماء وزراعة الأرض العامرة؛ وذلك لان حيازة الأرض ليست عملا من اعمال الانتفاع والاستثمار ـ كما مر سابقاً ـ اما حيازة الماء فهي من اعمال الانتفاع ذات الصفة الاقتصادية، كزراعة الأرض العامرة بطبيعتها.

فهناك من الثروات ما يحتوي درجةً من المقاومة الطبيعية للانتفاع به، كالسمك في البحر والفائض من ماء النهر الذي يجري بطبيعته ليتلاشى في نهاية الشوط في أعماق البحر، فاذا قضى الصياد على مقاومة السمك باغرائه بدخول شبكته، فقد حازه وخلق فيه أيضاً فرصة الانتفاع، نتيجة القضاء على مقاومته خلال عملية واحدة، كما ان اختزان الماء الفائض من النهر يعتبر حيازة له، وهو في الوقت نفسه يخلق فرصة الانتفاع، نتيجة لمنعه عن الذهاب الى البحر.

وقد يمارس الفرد عملاً لخلق فرصة جديدة في الثروات والقضاء على مقاومتها الطبيعية، دون ان تتحق خلال ذلك حيازة الثروة، كما اذا رمى الصائد حجراً على طائر محلق في الجو، فشل حركته، واضطره الى الهبوط في منطقة بعيدة عن موضع الصائد، واصبح في وضع لا يسمح له الا بالمشي كالدواجن، فالفرصة الجديدة للانتفاع قد أنجزت في هذه العملية عن طريق اصطياد الطائر والقضاء على مقاومته بقذف الحجر عليه، ولكن الطير وهو يمشي بعيداً عن موضع الصائد لا يعتبر في حيازته وتحت يده، وانما تتم حيازته له اذا تعقبه الصائد وأخذه.

وقد يحوز الفرد ثروة دون ان يمارس عملاً لخلق فرصة جديدة فيها، كما اذا كانت الثروة مستعدة بطبيعتها للانتفاع بها، ولا تشتمل على مقاومة تحول دون ذلك، كحيازة الماء من العيون والحجر من الأرض.

ولكي ندرس هذين اللونين من العمل على صعيد النظرية، سوف نتناول كلا من الحيازة والصيد ــ بوصفه المثال البارز للعمل المنتج لفرصة جديدة في الثروات المنقولة ــ بصورة منفصلة عن الأخرىٰ، لاكتشاف الاحكام المختصة بكلٍّ منهما، وطبيعة الحقوق التي تنتج عن كل من العملين، والاساس النظري لها.

دور الاعمال المنتجة في النظرية

فالصيد اذا درسناه بصورة منفصلة عن الحيازة، نجد انه عمل ينتج فرصة معينة، فمن الطبيعي ان يمنح العامل حق تملك الفرصة التي نتجت عن عمله، كما يملك العامل في الأرض فرصة الانتفاع التي نجمت عن احيائه للأرض.

وعن طريق تملك الصائد لهذه الفرصة، يصبح له حق خاص في الطير الذي اصطاده واضطره الى الهبوط والمشي على الأرض، ولو لم يحزه، فلا يسمح لفرد آخر ان يغتنم فرصة اشتغال الصياد عن حيازته بمواصلة عملية الصيد مثلاً، فيسبقه اليه؛ لان ذلك يؤدي الى حرمان العامل من الفرصة التي خلقها بالصيد.

فحق الصياد في الطائر الذي اصطاده، لا يتوقف على حيازته له، بل مجرد الفرصة التي خلقها بعمله يخوله الحق فيه.

وبهذا يكون الصياد نظير العامل الذي يحيي الأرض، فكما لا يجوز لفرد آخر ان يستثمر الأرض ويزرعها، ولو لم يمارس المحيي الانتفاع بها فعلاً، كذلك لا يصح لغير الصيّاد الذي ذلل الصيد وقضى على مقاومته أخذ الصيد ما دام الصياد محتفظاً بحقه، ولو لم يبادر الى حيازته فعلاً.

ولكن الطير الذي شلت حركته نتيجة لاصطياده، اذا استطاع قبل ان يبادر الصياد الى حيازته، ان يسترجع قواه، ويحلّق في الجو من جديد، زال عنه حق الصياد؛ لان هذا الحق كان يعتمد على تملك الصائد للفرصة التي انتجها بالصيد، وهذه الفرصة تتلاشى بهروب الطائر في الجو، فلا يبقى للصائد حق في الطير، وهو في هذا يشبه ايضاً العامل الذي يحيي الأرض ويكتسب حقه فيها على هذا الاساس، اذ يفقد حقه في الأرض، اذا انطفأت فيها الحياة ورجعت مواتاً من جديد، والسبب نظريا واحد

في الحالتين، وهو ان حق الفرد في الثروة يرتبط بتملكه للفرصة التي تنتج عن عمله، فاذا زالت تلك الفرصة وانعدم اثر ذلك العمل، زال حقه في الثروة.

فالصيد في احكامه، حين ينظر اليه بصورة مستقلة عن الحيازة، يشابه احياء المصادر الطبيعية، وهذا التشابه ينبع من وحدة التفسير النظري لحق العامل في صيده، وحق العامل في الأرض الميتة التي أحياها.

دور الحيازة للثروات المنقولة

واما الحيازة، فهي تختلف عن الصيد المجرد في احكامها، ولهذا نجد ان الفرد اذا ملك طيراً بالحيازة ودخل في حوزته، اصبح من حقه استرجاعه اذا طار وامتنع، فاصطاده آخر، وليس للآخر الاحتفاظ به، بل يجب عليه رده الى من كان الطير في حوزته؛ لان الحق المستند الى الحيازة حق مباشر بمعنى: ان الحيازة سبب مباشر لتملك الطير، وليس تملك الطير مرتبطاً بتملك فرصة معينة ليزول بزوالها.

وهذا هو الفرق بين الحيازة وغيرها من العمليات التي مرت بنا، فالصيد كان سبباً لامتلاك الصائد للفرصة التي انتجها، وقام على هذا الأساس حقه في الطير، والاحياء كان سبباً لامتلاك العامل للفرصة التي نجمت عن الاحياء، ونتيجة لذلك حصل على حقه في المرفق الذي أحياه، واما حيازة الثروات المنقولة، فهي بمجردها سبب أصيل ومباشر لتملك الثروة.

وهذا الفرق بين الحيازة وغيرها من الاعمال، يحتم علينا مواجهة السؤال التالي على الصعيد النظري: اذا كان حق الفرد في المصدر الطبيعي الذي أحياه، او في الصيد الذي اصطاده، يقوم على أساس امتلاكه نتيجة عمله، وهي فرصة الانتفاع بذلك المصدر، فعلى أي أساس يقوم حق الفرد في الحجر الذي يلتقاه في الطريق،

فيأخذه لنفسه؟ أو حقه في الماء الراكد الذي يحوزه من بحيرة طبيعية؟ مع ان حيازته هذه للحجر او الماء لم تنتج فرصة عامة جديدة في المال، كما ينتج الصيد واحياء الأرض؟

والجواب عن هذا السؤال: ان حق الفرد هذا، لا يستمد من تملك الفرد لفرصة نتجت عن عمله، وانما هو مستمدٌ من انتفاع الفرد بذلك المال، فكما ان من حق كل عامل ان يمتلك الفرصة التي ينتجها عمله، كذلك من حقه ان ينتفع بالفرصة التي هيأتها له الطبيعة بعناية الله تعالى، فالماء مثلاً اذا كان في اعماق الأرض وكشفه الفرد بالحفر، فقد خلق فرصة الانتفاع به واصبح جديراً بامتلاك هذه الفرصة، اما اذا كان الماء مجتمعاً طبيعياً على سطح الأرض، وكانت فرصة الانتفاع به ناجزة بدون جهد من الانسان، فلابد ان يتاح لكل فرد ان يمارس انتفاعه بذلك الماء، مادامت الطبيعة قد كفتهم العمل ومنحتهم فرصة الانتفاع.

فاذا افترضنا فرداً اغترف بإنائه من الماء المجتمع طبيعياً على وجه الأرض، فقد مارس عملاً من أعمال الانتفاع والاستثمار، في مفهوم النظرية كما مر بنا، ومادام من حق كل فرد ان ينتفع بالثروة التي تقدمها الطبيعة للانسان، فمن الطبيعي ان يسمح للفرد بحيازة الماء المكشوف على وجه الأرض، من مصادره الطبيعيّة؛ لانها عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار، وليست عملاً من أعمال الاحتكار والقوة.

واذا احتفظ الفرد بالماء الذي حازه، كان له ذلك، ولا يجوز لآخر ان ينازعه فيه، أو ينتزعه منه؛ لان النظرية ترى حيازة الماء وما اليه من الثروات المنقولة عملاً من أعمال الانتفاع، فما دامت الحيازة مستمرة فالانتفاع مستمر اذن من قبل الحائز، ومادام الحائز مواصلاً لانتفاعه بالثروة، فلا مبرر لتقديم فرد آخر عليه في الانتفاع بها.

وبهذا يظل الفرد متمتعاً بحقه في الثروة المنقولة التي حازها، مادامت الحيازة مستمرة حقيقة او حكماً،[1] فاذا تنازل الفرد عن حيازته باهمال المال والاعراض عنه، انقطع انتفاعه به، وسقط بسبب ذلك حقه في المال، وأصبح لأي فرد آخر الاستيلاء عليه والانتفاع به.

وهكذا يتضح ان حق الفرد في الماء الذي حازه من البحيرة، أو الحجر الذي أخذه من الطريق العام، لا يستند الى تملكه لفرصة عامة ناجمة عن عمله، وانما يقوم على اساس ممارسة الفرد للانتفاع بتلك الثروة الطبيعية عن طريق حيازته لها.

تلخيص النتائج النظرية

يمكننا ان نستنتج الآن، من دراسة النظرية العامة لتوزيع ما قبل الانتاج، مبدأين اساسيين في هذه النظرية:

احدهما: ان العامل في شيء من ثروات الطبيعة الخام يملك نتيجة عمله، وهي الفرصة العامة للانتفاع بتلك الثروة، ويكون له الحق في نفس المال تبعاً لما تفرضه ملكيته للفرصة التي انتجها عمله، ويرتبط حقه في المال بملكية هذه الفرصة، فاذا انعدمت وزالت الفرصة التي خلقها، سقط حقه في المال.

والمبدأ الآخر: ان ممارسة الانتفاع بأي ثروة طبيعية تمنح الفرد الممارس حقاً، يمنع الآخرين من انتزاع الثروة منه، ما دام يواصل الانتفاع بها؛ لان غيره ليس اولى

---

(١). نريد باستمرار الحيازة حكماً: الحالات التي تنقطع فيها الحيازة لسبب اضطراري، كالنسيان والضياع والاغتصاب، ونحو ذلك، فان الشريعة تعتبر الحيازة وممارسة الانتفاع مستمرة حكماً، ولذا تأمر بارجاع المال الضائع او المغتصب الى حوزة صاحبه، ومرد هذا الاعتبار في الحقيقة الى تأكيد العنصر الاختياري، وسلب الاثر عن حالات الاضطرار في مختلف مجالات التشريع.

منه بالثروة التي يمارسها لتنتزع منه وتعطى للغير.

وعلى اساس المبدأ الأول تقوم الاحكام التي نظمت الحقوق في عمليات الاحياء والصيد، وعلى أساس المبدأ الثاني ترتكز احكام الثروات المنقولة، التي وفرت الطبيعة فرصة الانتفاع بها للانسان.

فخلق فرصة جديدة في ثروة طبيعية، والانتفاع المستمر بثروة توفرت فيها الفرصة طبيعياً، هما المصدران الاساسيان للحق الخاص في الثروات الطبيعية.

والطابع المشترك لهذين المصدرين هو الصفة الاقتصادية؛ فان كلاً منهما يعتبر ذا صفة اقتصادية، وليس من اعمال القوة والاستئثار.

البحث الحادي والعشرون: ملاحظات

١ ـ ظاهرة الطسق وتفسيرها نظرياً

نجد في البناء العلوي، الذي ينظم توزيع ما قبل الانتاج في الإسلام، ظاهرة خاصة قد يبدو أنها تميز الأرض عن غيرها من المصادر الطبيعية، فلابد من دراستها بصورة خاصة، وتفسيرها في ضوء النظرية العامة للتوزيع، أو ربطها بنظرية أخرى من المذهب الاقتصادي في الإسلام.

وهذه الظاهرة هي (الطسق) الذي سمحت الشريعة للامام بأخذه من الفرد، اذا أحيى أرضاً وانتفع بها، فقد جاء في الحديث الصحيح وفي بعض النصوص الفقهية للشيخ الطوسي: أن للفرد إن يحيي أرضاً ميتة وعليه طسقها (أجرتها) يؤديه للامام.

فما هو المبرر النظري لهذا الطسق؟ ولماذا اختصت به الأرض دون غيرها من منابع الثروة، فلم يكلف الذين يحيون المنابع الأخرى بدفع شيء من غلتها؟

الحقيقة: أن هذا الطسق الذى سُمح للامام بفرضه على الأرض الميتة عند إحياء الفرد لها، يمكن تكييفه مذهبياً وتفسيره من الناحية النظرية على أساسين:

الأول: على اساس النظرية العامة في التوزيع نفسها، فنحن إذا لاحظنا أن الطسق أجرة يتقاضاها الإمام على الأرض بوصفها من الأنفال، وعرفنا اضافة إلى ذلك أن

الأنفال يستخدمها الإمام في مصالح الجماعة، كما سيأتي في بحث مقبل، وقارنا بين إلزام صاحب الأرض بالطسق، وإلزام صاحب العين والمنجم بالسماح للآخرين بما زاد على حاجته من العين وما لا يتعارض مع حقه في المنجم، إذا جمعنا كل ذلك، تكامل لدينا بناء علوي من التشريع يسمح لنا باستنتاج مبدأ جديد في النظرية، يمنح الجماعة حقاً عاماً في الاستفادة من مصادر الطبيعة؛ لأنها موضوعة في خدمة الإنسانية بشكل عام **﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**،[1] وهذا الحق العام للجماعة لا يزول باكتساب المصادر الطبيعية طابع الحقوق الخاصة، وإنما تحدد الشريعة طريقة استفادة الجماعة من هذا الحق، بالشكل الذي لا يتعارض مع تلك الحقوق الخاصة، فإنّ المناجم والعيون التي يحييها الأفراد يتاح للجميع الإستفادة منها بشكل مباشر؛ لانّ لكل فرد أن يستفيد من عروق المنجم، إذا حفر من موضع آخر، كما أن له ان يستقي من عين الماء اذا زادت على حاجة مستنبطها.

وأما الارض فلما كانت بطبيعتها لا تسمح لانتفاع فردين بها في وقت واحد، فقد شرع الطسق الذي ينفقه الإمام على مصالح الجماعة؛ ليتاح للآخرين الاستفادة عن هذا الطريق، بعد أن حال الحق الخاص لصاحب الارض الذي أحياها عن انتفاع الآخرين بتلك الارض انتفاعاً مباشراً.

الثاني: أن نفسر الطسق بصورة منفصلة عن النظرية العامة للتوزيع، وذلك على أساس أنه ضريبة تتقاضاها الدولة لصالح العدالة الاجتماعية؛ لاننا سوف نرى عند دراسة الانفال ووظيفتها في الاقتصاد الإسلامي ان من أهم أغراض الانفال في الشريعة الضمان الاجتماعي وحماية التوازن العام؛ ومادام الطسق يعتبر تشريعياً من

---

(١). سورة البقرة ٢: ٢٩.

الانفال، فمن المعقول أن يعتبر ضريبة نابعة من النظرية العامة في العدالة الاجتماعية وما تضم من مبادىء الضمان والتوازن العام، وإنما اختصت الارض بهذه الضريبة الضخمة لاهميتها ولخطورة تأثيرها في الحياة الاقتصادية، فشرعت هذه الضريبة وقاية للمجتمع الإسلامي من اعراض الملكية الخاصة للارض، التي منيت بها المجتمعات غير الإسلامية، ومقاومة لمآسي الريع العقاري التي ضجَّ بها تاريخ الانظمة البشرية، وأثره في إشاعة الفروق والتناقضات وتعميقها، ويشابه الطسق على هذا الاساس الخمس الذي فرض ضريبة على ما يستخرج من المعدن.

وبعد أن قدمنا هذين التفسيرين النظريين للطسق، يمكننا أن نرد أحدهما إلى الآخر في نظرة أشمل وأوسع، فنفسر الطسق بأنه ضريبة سمح للامام بفرضها لاغراض الضمان والتوازن وحماية الافراد الضعفاء في الجماعة، ونفسر هذه الاغراض نفسها وحتمية تنفيذها على الافراد الاقوياء بما للجماعة من حق عام مسبق في المصادر الطبيعية، يجعل لها على الافراد الذين يحيون تلك المصادر ويستثمرونها الحق في حماية مصالحها وانقاذ ضعفائها.

٢ ـ التفسير الخلقي للملكية في الاسلام

كنا ندرس الملكية والحقوق الخاصة حتى الآن، في ضوء النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج، فالبحث كان يقوم على أساس المذهب الاقتصادي، وفي خلال البحث استطعنا أن نقدم للملكية والحقوق الخاصة تفسيراً نظرياً يعكس وجهة نظر المذهب الاقتصادي في الإسلام، ونريد الآن أن نقدم للملكية تفسيرها الخلقي في الإسلام، وأريد بالتفسير الخلقي للملكية الخاصة: استعراض التصورات المعنوية التي أعطاها الإسلام عن الملكية، ووظيفتها وأهدافها، وعمل لإشاعتها بين الأفراد لتصبح قوى

موجهة للسلوك، ومؤثرة في تصرفات الأفراد التي تتصل بملكياتهم وحقوقهم الخاصة.

وقبل أن نأخذ بالتفصيلات في التفسير الخلقي للملكية، يجب أن نميز بكل وضوح، بينه وبين التفسير المذهبي للملكية الذي عالجناه فيما تقدم من وجهة نظر اقتصادية، ولكي يتاح لنا هذا التمييز يمكننا أن نستعير من تفصيلات التفسير الخلقي الآتية مفهوم الخلافة، لنقارن بينه وبين النظرية العامة في التوزيع، التي فسرنا الحقوق الخاصة على أساسها من وجهة نظر المذهب الاقتصادي.

فالخلافة تضفي طابع الوكالة على الملكية الخاصة، وتجعل من المالك أميناً على الثروة، ووكيلاً عليها من قبل الله تعالى، الذي يملك الكون وجميع ما يضم من ثروات، وهذا التصور الإسلامي الخاص لجوهر الملكية متى تركز وسيطر على ذهنية المالك المسلم، أصبح قوة موجهة في مجال السلوك، يفرض على المالك التزام التعليمات والحدود المرسومة من قبل الله عزوجل، كما يلتزم الوكيل والخليفة دائماً بإرادة الموكل والمستخلف.

ونحن إذا فحصنا هذا المفهوم، وجدنا انه لا يفسر مبررات الملكية الخاصة من وجهة نظر مذهبية في الاقتصاد؛ لأن الملكية الخاصة سواء كانت خلافة أم أي شيء آخر، تثير السؤال عن مبرراتها المذهبية التي تفسرها، فلماذا جعلت هذه الخلافة والوكالة لهذا الفرد دون سواه؟ ومجرد كونها وكالة ليس جواباً كافياً عن هذا السؤال، وإنما نجد الجواب عنه في التفسير الاقتصادي للملكية الخاصة على أسس معينة، كأساس العمل وصلة العامل بنتائج عمله.

وهكذا نعرف أن اسباغ طابع الوكالة والخلافة على الملكية الخاصة مثلاً، لا يكفي

لصوغ نظرية عامة في التوزيع؛ لأنه لا يفسر هذه الظاهرة تفسيراً اقتصـ[illegible] . .
يخلق هذا الطابع نظرة خاصة إلى الملكية، تقوم على أساس أنها مجرد [illegible]
خلافة، وهذه النظرة إذا نشأت وسادت وأصبحت عامة لدى أفراد [illegible] . .
الإسلامي، أصبح لها من القوة ما يحدد سلوك الأفراد، ويعدل من الإنعكـ[illegible]
النفسية للملكية، ويطور المشاعر التي توحي بها الثروة إلى نفوس الأغنياء، وبذ[illegible]
يصبح مفهوم الخلافة قوة محركة موجهة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

فالتفسير الخلقي للملكية إذن يبرر تلك التصورات عن الملكية التي يتلقاها كا[illegible]
مسلم عادة من الإسلام، ويتكيف بها نفسياً وروحياً، ويحدد مشاعره ونشاطه وفقا
لها.

وأساس هذه التصورات هو مفهوم الخلافة الذي أشرنا اليه، فالمال مال الله وهو المالك الحقيقي، والناس خلفاؤه في الأرض، وأمناؤه عليها وعلى ما فيها من أموال وثروات، قال الله تعالىٰ: **﴿هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتاً﴾**.[١]

والله تعالىٰ هو الذي منح الإنسان هذه الخلافة، ولو شاء لانتزعها منه، **﴿ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم من يشاء﴾**.[٢]

وطبيعة الخلافة تفرض على الإنسان أن يتلقى تعليماته بشأن الثروة المستخلف عليها ممن منحه تلك الخلافة، قال الله تعالىٰ: **﴿آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير﴾**،[٣] كما ان من

(١). سورة فاطر ٣٥: ٣٩.
(٢). سورة الأنعام ٦:١٣٣.
(٣). سورة الحديد ٥٧:٧.

نتائج هذه الخلافة أن يكون الإنسان مسؤولاً بين يدي من استخلفه خاضعاً لرقابته في كل تصرفاته وأعماله، قال الله تعالىٰ: ﴿**ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون**﴾.[1]

والخلافة في الأصل هي للجماعة كلها؛ لأن هذه الخلافة عبرت عن نفسها عملياً في إعداد الله تعالىٰ لثروات الكون، ووضعها في خدمة الإنسان، والإنسان هنا هو العام الذي يشمل الأفراد جميعاً، ولذا قال تعالىٰ: ﴿**هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾.[2]

وأشكال الملكية بما فيها الملكية والحقوق الخاصة، إنما هي أساليب تتيح للجماعة باتباعها اداء رسالتها في اعمار الكون واستثماره، قال الله تعالىٰ: ﴿**وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما أتاكم**﴾،[3] فالملكية والحقوق الخاصة التي منحت لبعض دون بعض، فاختلفت بذلك درجاتهم في الخلافة، هي ضرب من الامتحان لمواهب الجماعة ومدى قدرتها على حمل الأعباء، وقوة دافعة لها على إنجاز مهام الخلافة، والسباق في هذا المضمار.

وهكذا تصبح الملكية الخاصة أسلوباً من أساليب قيام الجماعة بمهمتها في الخلافة، وتتخذ طابع الوظيفة الاجتماعية كمظهر من مظاهر الخلافة العامة، لا طابع الحق المطلق والسيطرة الأصيلة، وقد جاء عن الامام الصادق عليه السلام انه قال: «إنما أعطاكم الله هذه الفضول من الأموال لتوجهوها حيث وجهها الله، ولم يعطكموها

---

(١). سورة يونس ١٠:١٤.

(٢). سورة البقرة ٢:٢٩.

(٣). سورة الأنعام ٦:١٦٥.

لتكنزوها».

وعلى هذا الأساس يستشعر الفرد المسؤولية في تصرفاته المالية أمام الله تعالى؛ لأنه هو المالك الحقيقي لجميع الأموال، كما يحس بالمسؤولية امام الجماعة أيضاً؛ لأن الخلافة لها بالأصل، والملكية للمال إنما هي مظهر من مظاهر تلك الخلافة وأساليبها، ولهذا كان من حق الجماعة أن تحجر عليه، إذا لم يكن أهلا للتصرف في ماله لصغر أو سفه، وان تمنعه من التصرف في ماله بشكل يؤدي إلى ضرر بليغ بسواه، وكذلك أن تضرب على يده إذا جعل من ماله مادة للفساد والإفساد، كما ضرب رسول الله صلى الله عليه وآله على يد سَمُره بن جندب وامر بقطع نخلته الخاصة ورميها، حين اتخذها مادة فساد، وقال له: انك رجل مضار.

وقد قاوم الإسلام النظرة الغائية الى الملكية ـ النظرة اليها بما هي غاية ـ لا بالتعديل من مفهومها وتجريدها عن امتيازاتها في غير مجالها الأصيل فحسب، بل قام إلى صف ذلك بعمل إيجابي لمقاومة تلك النظرة، ففتح بين يدي الفرد المسلم أفقاً أرحب من المجال المحدود والمنطلق المادي العاجل، وخطاً أطول من الشوط القصير للملكية الخاصة الذي ينتهي بالموت، وبشر المسلم بمكاسب من نوع آخر، أكثر بقاء وأقوى اغراء وأعظم دفعاً لمن آمن بها، وعلى أساس تلك المكاسب الأخروية الباقية، قد تصبح الملكية الخاصة أحياناً حرماناً وخسارة، إذا حالت دون الظفر بتلك المكاسب، كما قد يصبح التنازل عن الملكية عملية رابحة إذا أدت إلى تعويض أضخم من مكاسب الحياة الآخرة، وواضح: أن الإيمان بهذا التعويض وبالمنطلق الأوسع والمدى الأرحب للمكاسب والارباح، يقوم بتأثير إيجابي كبير في إطفاء البواعث الأنانية للملكية وتطوير النظرة الغائية إلى نظرة طريقية، قال الله تعالى:

﴿وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين﴾،[1] **﴿وما تنفقوا من خير فلأنفسكم، وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقون من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون﴾**،[2] **﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله﴾**.[3]

وقد قارن القرآن الكريم بين النظرة المنفتحة للارباح والخسائر التي لا تقيسها بمقاييس الحس العاجل فحسب، وبين النظرة الرأسمالية الضيقة التي لا تملك سوى هذه المقاييس، فيتهددها شبح الفقر دائماً، وتفزع بمجرد التفكير في تسخير الملكية الخاصة لأغراض أعم وأوسع من دوافع الشّره والأنانية؛ لأن شبح الفقر المرعب والخسارة يبدو لها من وراء هذا اللون من التفكير، ونسب القرآن هذه النظرة الرأسمالية الضيقة إلى الشيطان فقال: **﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم﴾**.[4]

٣ ـ التحديد الزمني للحقوق الخاصة

النظرية العامة في التوزيع التي قررت الحقوق الخاصة بالطريقة التي عرفناها، تفرض على هذه الحقوق تحديداً زمنياً بشكل عام، فكل ملكية وحق في الإسلام فهو محدد زمنياً بحياة المالك، ولم يسمح له بالامتداد بشكل مطلق، ولهذا لا يملك الفرد في الإسلام الحق في تقرير مصير الثروة التي يملكها بعد وفاته، وإنما يقرر مصيرها القانون ابتداءاً ضمن أحكام الميراث والتشريعات التي تنظم توزيع التركة بين الأقرباء، وفي هذا يختلف الإسلام عن المجتمعات الرأسمالية التي تؤمن عادة

---

(١). سورة سبأ ٣٤:٣٩.
(٢). سورة البقرة ٢:٢٧٢.
(٣). سورة البقرة ٢:١١٠.
(٤). سورة البقرة ٢:٢٦٨.

بامتداد سلطة المالك على أمواله إلى أبعد مدى، وتفوض اليه الحق في تقرير مستقبل الثروة بعد وفاته ومنحها لمن يشاء بالطريقة التي تحلو له.

وهذا التحديد الزمني للحقوق الخاصة هو في الحقيقة من نتائج النظرية العامة في توزيع ما قبل الإنتاج التي هي الأساس لتشريع تلك الحقوق الخاصة، فقد عرفنا في ضوء النظرية أن الحقوق الخاصة ترتكز على أساسين، **أحدهما**: خلق الفرد فرصة الانتفاع بمصدر طبيعي بالإحياء، فيملك هذه الفرصة بوصفها نتيجة لعمله، وعن طريقها يوجد له حق في المال لا يسمح لآخر بانتزاع تلك الفرصة، **والآخر**: الانتفاع المتواصل بثروة معينة، فإنه يعطي المنتفع حق الأولوية بتلك الثروة من غيره، ما دام منتفعاً بها، وهذان الأساسان لا يظلان ثابتين بعد الوفاة، ففرصة الانتفاع التي يملكها من أحيى أرضاً ميتة ـ مثلاً ـ تتلاشى بوفاته طبعاً؛ إذ تنعدم فرصة الانتفاع بالنسبة اليه نهائياً، ولا تكون استفادة فرد آخر منها سرقة لها منه، مادامت قد ضاعت عليه الفرصة طبيعياً بوفاته، وكذلك الانتفاع المستمر، وتفقد بذلك الحقوق الخاصة مبرراتها التي تقررها النظرية العامة.

فالتحديد الزمني للحقوق والملكيات الخاصة وفقاً لأحكام الشريعة في الميراث، جزء من بناء المذهب الاقتصادي، ومرتبط بالنظرية العامة في التوزيع، وهذا التحديد الزمني يعبر عن الجانب السلبي من أحكام الميراث، الذي يقرر انقطاع صلة المالك بثروته عند الموت.

وأما الجانب الإيجابي من أحكام الميراث الذي يحدد المالكين الجدد وينظم طريقة توزيع الثروة عليهم، فهو ليس نتيجة للنظرية العامة في توزيع ما قبل الإنتاج، وإنما يرتبط بنظريات اخرى من الاقتصاد الإسلامي، كما سنرى في بحوث مقبلة.

والإسلام حين حدد الملكية الخاصة تحديداً زمنياً بحياة المالك، ومنعه من الوصية بماله والتحكم بمصير ثروته بعد وفاته، استثنى من ذلك ثلث التركة، فسمح للمالك بأن يقرر بنفسه مصير ثلث ماله، وهذا لا يعارض الحقيقة التي عرفناها عن التحديد الزمني وارتباطه بالنظرية العامة؛ لأن النصوص التشريعية التي دلت على السماح للمالك بالثلث من التركة تشير بوضوح الى أن هذا السماح ذو صفة استثنائية، يقوم على أساس مصالح معينة، فقد جاء في الحديث عن علي بن يقطين أنه سأل الإمام موسى عليه السلام: ما للرجل من ماله عند موته؟ فأجابه: الثلث والثلث كثير، وجاء عن الإمام الصادق ان الوصية بالربع والخمس أفضل من الوصية بالثلث.

وقد استهدفت الشريعة من تشريع هذا الحكم الاستثنائي الحصول على مكاسب جديدة للعدالة الاجتماعية؛ لأنه يتيح للفرد وهو يودع دنياه كلها ويستقبل عالماً جديداً أن يستفيد من ثروته لعالمه الجديد، والغالب في لحظات الانتقال الحاسمة من حياة الفرد المسلم أن تنطفىء فيها شعلة الدوافع المادية والشهوات الموقوتة، الأمر الذي يساعد الإنسان على التفكير في ألوان جديدة من الانفاق تتصل بمستقبله وحياته المنتظرة التي يتأهب للانتقال اليها، وهذه الألوان الجديدة هي التي أطلق عليها في السنّة الشريفة اسم الخير وعوتب الفرد الذي لم يستفد من حقه في الوصية على عدم تحقيقه للغرض الذي من أجله منح ذلك الحق.

وقد حَثَّ الإسلام في نفس الوقت الذي سمح فيه بالثلث على استغلال الفرد لفرصته الأخيرة هذه في سبيل حماية مستقبله وآخرته بتخصيص الثلث لمختلف سبل الخير والمصالح العامة التي تساهم في تدعيم العدالة الاجتماعية.

فالتحديد الزمني للملكية هو القاعدة إذن، والسماح بالثلث استثناء فرضته أغراض ترتبط بجوانب أخرى من الاقتصاد الإسلامي.

البحث الثاني والعشرون
الاساس النظري للتوزيع على عناصر الانتاج

البناء العلوي

١ ـ ذكر المحقق الحلي في كتاب الوكالة من الشرائع: ان الاحتطاب وما اليه من ألوان العمل في الطبيعة لا تصح فيه الوكالة، فلو وكل فرد شخصاً آخر في الاحتطاب له من أخشاب الغابة مثلاً، كانت الوكالة باطلة، فلا يملك الموكل الخشب الذي احتطبه العامل؛ لأن الاحتطاب وغيره من ألوان العمل في الطبيعة لا ينتج أثراً او حقاً خاصاً لشخص ما لم يمارس العمل بنفسه وينفق جهداً مباشراً في عمليات الاحتطاب والاحتشاش ونحوهما، فقد تعلق غرض الشارع ـ على حد تعبير المحقق ـ بإيقاع هذه الأعمال من المكلف مباشرة.

وإليكم نص كلامه (وأما ما لا تدخل النيابة فيه، فضابطه: ما تعلق قصد الشارع بايقاعه من المكلف مباشرة كالطهارة والصلاة الواجبة ما دام حياً والصوم والاعتكاف والحج الواجب مع القدرة والأيمان والنذر والغصب والقسم بين الزوجات؛ لانه يتضمن استمتاعاً والظهار واللعان وقضاء العدة والجناية والالتقاط والاحتطاب

والاحتشاش).[1]

٢ ـ وربط العلامة الحلي بين الوكالة والإجارة، فذكر أن الوكالة في تلك الأعمال إذا كانت غير منتجة، فالإجارة مثلها أيضاً، فكما لا يملك الموكل ما يحصل عليه الوكيل في الاحتطاب والاصطياد وإحياء الموات، كذلك لا يملك المستأجر مكاسب عمل الأجير في الطبيعة.

٣ ـ وجاء في قواعد العلامة: ان الشخص لو دفع شبكة للصائد بحصة، فالصيد للصائد، وعليه أجرة الشبكة.[2]

٤ ـ وقال المحقق الحلي في الشرائع: الاصطياد بالآلة المغصوبة حرام، ولا يحرم الصيد، ويملكه الصائد دون صاحب الآلة، وعليه أجرة مثلها.[3]

٥ ـ ذكر المحقق الحلي في الشرائع: أن إنساناً لو دفع دابة مثلاً وآخر راوية إلى سّقاء على الاشتراك في الحاصل، لم تنعقد الشركة، فكان ما يحصل حينئذ للسقاء، وعليه مثل أجرة الدابة والرواية.[4]

وهذا يعني: أن وسائل الانتاج التي استخدمها السقاء، ليس لها نصيب في منتوج العملية، وإنما لها اجرة المثل على العامل.

من النظرية

كل هذا البناء العلوي يكشف عن الحقيقة الأساسية في النظرية العامة لتوزيع ما

---

(١). شرائع الإسلام للمحقق نجم الدين جعفر بن الحسن ١٩٥/٢ الطبعة الجديدة.

(٢). قواعد الاحكام للعلامة الحسن بن يوسف الحلي، المقصد الخامس القراض، الفصل الثالث.

(٣). شرائع الاسلام للمحقق الحلي ٢٠٣/٣.

(٤). شرائع الاسلام للمحقق جعفر بن الحسن الحلي ١٣٢/٢ ـ ١٣٣.

بعد الإنتاج، وبالتالي عن خلافات جوهرية بين النظرية الإسلامية، والنظرية العامة للتوزيع في الاقتصاد المذهبي للرأسمالية.

وقد يكون من الأفضل بدلاً من البدء في استنتاج النظرية من البناء العلوي المتقدم، أن نكوّن فكرة قبل ذلك عن طبيعة نظرية توزيع ما بعد الإنتاج، عن طريق تقديم نموذج لها من المذهب الرأسمالي، لكي نعرف نوع المجال الذي لابد لنظرية مذهبية في توزيع ما بعد الإنتاج أن تمارسه.

وبعد تقديم النظرية في إطارها الرأسمالي، نستعرض النظرية الإسلامية في توزيع ما بعد الإنتاج كما نؤمن بها، حتى إذا أعطينا الصورة المحددة لها وأبرزنا بوضوح الفوارق بين النظريتين، عدنا إلى البناء العلوي المتقدم؛ لندعم افتراضنا للنظرية الإسلامية، ونشرح طريقة استنتاجنا لها من ذلك البناء الذي تنعكس فيه معالمها الأساسية، وهكذا سوف يكون البحث على مراحل ثلاث:

١ ـ نموذج للنظرية من الاقتصاد الرأسمالي

تحلل عملية الإنتاج عادة في المذهب الرأسمالي التقليدي إلى عناصرها الأصلية المتشابكة في العملية، وتقوم الفكرة العامة في توزيع الثروة المنتجة على أساس اشتراك تلك العناصر في الثروة التي أنتجتها، فلكل عنصر نصيبه من الإنتاج وفقاً لمساهمته في العملية.

وعلى هذا الأساس تقسم الرأسمالية الثروة المنتجة أو القيمة النقدية لهذه الثروة إلى حصص أربع وهي:

١ ـ الفائدة.

٢ ـ الأجور.

٣ ـ الرَّيع.

٤ ـ الربح.

فالأجور هي: نصيب العمل الإنساني، او الإنسان العامل بوصفه عنصراً مهماً في عملية الإنتاج الرأسمالي، والفائدة هي: نصيب رأس المال المسلّف، والربح هو: نصيب رأس المال المشترك فعلاً في الإنتاج، والريّع يعبر عن: حصة الطبيعة أو حصة الأرض بتعبير أخصّ.

وجرت عدة تعديلات على هذه الطريقة الرأسمالية في التوزيع من الناحية الشكلية، فأدرج الربح والأجر في فئة واحدة، كما رجّح البعض أخذ رأس المال بمعنى شامل يضم جميع القوى الطبيعية بما فيها الأرض.

وبالرغم من التعديلات الشكلية، فإن النظرة الجوهرية في التوزيع الرأسمالي ظلت ثابتة خلال جميع التعديلات ولم تتغير من الناحية المذهبية، وهذه النظرة هي: ملاحظة جميع عناصر الإنتاج على مستوىً واحد، وإعطاء كل واحد من تلك العناصر نصيبه من الثروة المنتجة، بوصفه مساهماً في عملية الانتاج.

٢ ـ النظرية الاسلامية ومقارنتها بالرأسمالية

وأما الإسلام فهو يرفض هذه النظرة الجوهرية في المذهب الرأسمالي رفضاً تاماً، ويختلف عنها اختلافاً أساسياً؛ لأنه لا يضع عناصر الإنتاج المتعددة على مستوى واحد ليقر توزيع الثروة المنتجة على تلك العناصر بالنسب التي تقررها قوانين العرض والطلب كما تصنع الرأسمالية، بل إن النظرية الإسلامية العامة لتوزيع ما بعد الإنتاج ترىٰ: ان الثروة التي تنتج من الطبيعة الخام ملك للانسان المنتج وحده (العامل) وأما وسائل الإنتاج المادية التي يستخدمها الإنسان في عملية الإنتاج من

أرض ورأس مال ومختلف الأدوات والآلات، فلا نصيب لها من الثروة المنتجة نفسها، وإنما هي وسائل تقدم للانسان خدمات في تذليل الطبيعة وإخضاعها لأغراض الإنتاج؛ فإذا كانت تلك الوسائل ملكاً لفرد آخر غير العامل المنتج، كان على الإنسان المنتج أن يكافيء الفرد الذي يملك تلك الوسائل على الخدمات التي جناها المنتج عن طريق تلك الوسائل، فالمال الذي يعطى لصاحب الأرض، أو لمالك الأداة، أو صاحب الآلة التي تساهم في أعمال الانتاج، لا يعبر عن نصيب الأرض والأداة والآلة نفسها في المنتوج بوصفها عنصراً من عناصر إنتاجه، وإنما يعني مكافأة مالكي تلك الوسائل على الخدمات التي قدّموها بالسماح للعامل المنتج باستخدام وسائلهم، وأما اذا لم يكن للوسائل مالك معين سوى الانسان المنتج، فلا معنى للمكافأة، فنصيب الوسائل المادية المساهمة في عملية الانتاج يحمل طابع المكافأة على خدمة، ويعبر عن دين في ذمة الانسان المنتج، ولا يعني التسوية بين الوسيلة المادية والعمل الانساني أو الشركة بينهما في الثروة الناتجة على أساس موحّد.

ومن خلال مواصلتنا لاكتشاف النظرية العامة لتوزيع ما بعد الانتاج، سنعرف المبرر النظري لتلك المكافأة التي يظفر بها أصحاب الوسائل المادية من الانسان المنتج، لقاء استخدامه للوسائل التي يملكونها في عملية الانتاج.

فالفارق إذن كبير بين النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج والنظرية الرأسمالية بهذا الشأن.

ومردّ هذا الفرق الى اختلاف النظريتين الرأسمالية والاسلامية في تحديد مركز الانسان في عملية الانتاج؛ فإن مركز الانسان في النظرة الرأسمالية هو مركز الوسيلة

التي تخدم الانتاج، لا الغاية التي يخدمها الانتاج، فهو في صف سائر القوى المساهمة في الانتاج من طبيعة ورأس مال، ولهذا يتلقى الانسان المنتج نصيبه من ثروة الطبيعة، بوصفه مساهما في الانتاج وخادماً له، ويصبح الأساس النظري للتوزيع على الانسان العامل والوسائل المادية التي تساهم معه في عملية الانتاج واحداً.

وأما مركز الانسان في النظرة الاسلامية، فهو مركز الغاية لا الوسيلة، فليس هو في مستوى سائر الوسائل المادية لتوزيع الثروة المنتجة بين الانسان وتلك الوسائل جميعاً على نسق واحد، بل ان الوسائل المادية تعتبر خادمة للانسان في انجاز عملية الانتاج؛ لأن عملية الانتاج نفسها إنما هي لأجل الانسان، وبذلك يختلف نصيب الانسان المنتج عن نصيب الوسائل المادية في الأساس النظري، فالوسائل المادية إذاكانت ملكاً لغير العامل وقدمها صاحبها لخدمة الانتاج،كان من حقه على الانسان المنتج أن يكافئه على خدمته، فالمكافأة هنا دين في ذمة المنتج يسدده لقاء خدمة، ولا تعني نظرياً مشاركة الوسيلة المادية في الثروة المنتجة.

ومن أهم الظواهر التي يعكسها هذا الفرق الجوهري بين النظريتين الاسلامية والرأسمالية: موقف المذهبين من الانتاج الرأسمالي في مجالات الثروة الطبيعية الخام، فالرأسمالية المذهبية تسمح لرأس المال بممارسة هذا اللون من الانتاج، فيكون بمقدور رأس المال ان يستأجر عمالاً لاحتطاب الخشب من أشجار الغابة او استخراج البترول من آباره، ويسدد اليهم أجورهم ـ وهي كل نصيب العامل في النظرية الرأسمالية للتوزيع ـ ويصبح رأس المال بذلك مالكاً لجميع ما يحصل عليه الاجراء من اخشاب أو معادن طبيعية، ومن حقه بيعها بالثمن الذي يحلو له.

وأما النظرية الاسلامية للتوزيع فلا مجال فيها لهذا النوع من الانتاج؛[1] لأن رأس المال لا يظفر بشيء عن طريق تسخير الاجراء لاحتطاب الخشب واستخراج المعدن وتوفير الأدوات اللازمة لهم، ما دامت النظرية الاسلامية تجعل مباشرة العمل شرطاً في تملك الثروة الطبيعية، وتمنح العامل وحده حق ملكية الخشب الذي يحتطبه والمعدن الذي يستخرجه، وبذلك يُقضىٰ على تملك الثروات الطبيعية الخام عن طريق العمل المأجور، وتختفي سيطرة رأس المال على تلك الثروات التي يمتلكها في ظل المذهب الرأسمالي، لمجرد قدرته على دفع الأجور للعامل وتوفير الأدوات اللازمة له، وتحل محلها سيطرة الانسان على ثروات الطبيعة.

٣ ـ استنتاج النظرية من البناء العلوي

عرضنا حتى الآن النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج، ونحن نفترضها افتراضاً، بالقدر الذي تتطلبه المقارنة بينها وبين النظرية الرأسمالية في أساسها النظري لتوزيع الثروة على عناصر الانتاج.

ولابد لكي نبرهن على صحة تصورنا للنظرية، من العودة الى البناء العلوي المتقدم في مستهل البحث، لنستنبط منه الجانب الذي افترضناه من النظرية الاسلامية، ونبرز مدلوله المذهبي ومدى انسجامه مع الصورة التي قدمناها.

ان الأحكام التي استعرضناها في البناء العلوي تقرر:

أولاً: ان الموكل لا يجوز له أن يقطف ثمرات عمل الوكيل في ثروات الطبيعة الخام، فلو وكّل فرداً في الاحتطاب له من خشب الغابة مثلاً، لم يجز له أن يتملك

---

(١). لما عرفنا في البناء العلوي من المنع عن التوكيل في الاحتطاب وما اليه من حيازة المباحات، والمنع من التوكيل في احياء الارض، والتأكيد على أن المستأجر لا يملك بسبب عقد الاجارة ما يحوزه أجيره من الثروات الطبيعية.

الخشب الذي يظفر به وكيله، ما دام لم يباشر بنفسه العمل والاحتطاب؛ لأن الملكية التي تنتج عن العمل هي من نصيب العامل وحده، وهذا واضح من بعض الفقرات في البناء العلوي.

وثانياً: ان عقد الاجارة كعقد الوكالة، فكما لا يملك الموكل الثروات التي يظفر بها وكيلة من الطبيعة؛ كذلك لا يملك المستأجر الثروات الطبيعية التي يحوزها أجيره لمجرد أنه سدد الأجر اللازم له؛ لأن الثروات لا تملك الا بالعمل المباشر، وهذا واضح من الفقرة الثانية.

وثالثاً: أن الانسان المنتج الذي يعمل في ثروات الطبيعة اذا استخدم في عمله أداة أو آلة انتاج يملكها غيره، لم يكن للأداة نصيب من الثروة التي يحصل عليها من الطبيعة، وإنما يصبح الانسان المنتج مديناً لصاحب الأداة بمكافأة على الخدمة التي أسداها له خلال عملية الانتاج، وأما الناتج فهو ملك العامل كله، وهذا واضح في الفقرة الثالثة والرابعة.

وهذه النقاط الثلاث تكفي لاكتشاف النظرية العامة لتوزيع ما بعد الانتاج التي يقوم على أساسها البناء العلوي لتلك الاحكام كلها، كما أنها تكفي أيضاً للتدليل على صحة اكتشافنا للنظرية وإعطائها نفس المضمون والملامح التي حددناها.

فالانسان المنتج يملك الثروة المنتجة من الطبيعة الخام، لا بوصفه مساهماً في الانتاج وخادماً له، بل لأجل أنه هو الغرض الذي يخدمه الانتاج، ولذلك فهو يستأثر بكل الثروة المنتجة، ولا تشاركه فيها القوى والوسائل الأخرى التي خدمت الانتاج وساهمت فيه.

وأما تلك الوسائل المادية، فلها أجرها على خدماتها من الانسان العامل الذي يمارس الانتاج؛ لأنها تعتبر خادمة له وليست في مستواه.

البحث الثالث والعشرون

أوجه الفرق بين النظرية الاسلامية والماركسية

البناء العلوي

١ ـ في كتاب الاجارة من الشرائع كتب المحقق الحلي يقول: اذا دفع سلعة الى غيره ليعمل له فيها عملاً، فان كان من عادته أن يُستأجر لذلك العمل كالغسال والقصار، فله أجرة مثل عمله، وان لم يكن له ـ أي للعامل ـ عادة وكان العمل مما له أجرة، فللعامل المطالبة؛ لانه أبصر بنيته، واذا لم يكن مما له أجرة بالعادة لم يلتفت الى مدعيها.[١]

٢ ـ وفي نفس الكتاب[٢]: ان شخصاً (اذا غصب أرضاً فزرعها أو غرسها، فالزرع ونماؤه للزارع، وعلى الزارع أجرة الأرض).

وقد أكدت ذلك عدة أحاديث؛ ففي رواية عقبة بن خالد أنه سأل الامام الصادق عن رجل أتى ارض رجل فزرعها بغير اذنه، حتى اذا بلغ الزرع، جاء صاحب الأرض فقال: زرعت بغير اذني فزرعك لي وعليَّ ما أنفقت، أله ذلك أم لا؟ فقال الامام:

(١). شرائع الاسلام للمحقق الحلي جعفر بن الحسن ١٨٨/٢.

(٢). نفس الموضع السابق المسألة السابعة.

للزارع زرعه ولصاحب الأرض كراء أرضه.[١]

٣ ـ جاء في كتاب المزارعة من الجواهر (انه في كل موضع يحكم فيه ببطلان المزارعة، يجب لصاحب الأرض أجرة المثل، ويكون الزرع ملكاً للعامل نفسه ان كان البذر من العامل، واما اذاكان البذر من صاحب الأرض، فالزرع له أيضاً ـ أي لصاحب الأرض ـ وعليه اجرة مثل العامل والعوامل (أي وسائل الانتاج)، ولو كان البذر منهما ـ أي من العامل وصاحب الأرض ـ فالحاصل بينهما على النسبة.[٢]

ويستخلص من هذا التفصيل: أن الزرع يملكه صاحب البذر سواء كان هو الزارع أم صاحب الأرض؛ لان البذر هو الذي يكوّن المادة الاساسية للزرع، وفي حالة كون البذر من الزارع لا يوجد للارض حق في الزرع، وانما تجب الاجرة لصاحب الأرض على العامل الزارع الذي استخدم أرضه في زراعة بذره.

٤ ـ وفي كتاب المساقاة من الجواهر: انه في كل موضع تفسد فيه المساقاة، فللعامل أجرة المثل، والثمرة لصاحب الأصل؛ لان النماء يتبع الأصل في الملكية.[٣]

وبيان ذلك: ان شخصاً اذاكان يملك أشجاراً تحتاج الى السقي والملاحظة لتؤتي ثمارها، فيمكنه دفع تلك الاشجار الى عامل والارتباط معه بعقد، يتعهد فيه العامل برعايتها وسقايتها، ويصبح في مقابل ذلك شريكاً لصاحب الاشجار في الثمرة بنسبة تحدد في العقد، وفي حال بطلان العقد تكون الثمرة كلها ملكاً لصاحب الاشجار، وليس للعامل الا الاجرة المناسبة التي يطلق عليها فقهياً اسم (اجرة المثل) جزاء له

---

(١). الوسائل للحر العاملي محمد بن الحسن ٣١٠/١٧.

(٢). جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام المجلد الرابع من الطبعة الحجرية كتاب المزارعة.

(٣). جواهر الكلام المجلد الرابع من المطبعة الحجرية كتاب المساقاة المسألة الأولى من احكامها.

على خدماته وجهوده التي بذلها في استثمار الاشجار.

٥ ـ عقد المضاربة هو عقد خاص يتفق فيه العامل مع صاحب المال على الاتجار بماله ومشاركته في الأرباح، فاذا لم يستوف العقد عناصر صحته لأي اعتبار من الاعتبارات، يصبح الربح كله للمالك كما نص على ذلك الفقهاء في الجواهر وغيرها، وليس للعامل الا الاجرة المناسبة.

من النظرية

كشفنا حتى الآن عن النظرية العامة لتوزيع ما بعد الانتاج في الاسلام، بالقدر الذي تطلبته المقارنة بينها وبين النظرية الرأسمالية في الأساس النظري للتوزيع، ونريد الآن أن نواصل اكتشافنا لمعالم النظرية الاسلامية ومميزاتها من خلال مقارنتها بالنظرية الماركسية لتوزيع ما بعد الانتاج وتحديد أوجه الفرق بين النظريتين.

وسوف نبدأ ـ كما صنعنا في المرحلة السابقة ـ باعطاء الصورة وابراز أوجه الفرق بين النظريتين كما نؤمن بها، قبل أن نتناول البناء العلوي بالبحث، حتى إذا تصوّرنا جوانب الاختلاف والمدلول المذهبي لهذا الاختلاف، عدنا الى فحص البناء العلوي لنستخرج منه الادلة التي تدعم تصورنا وتدل فقهياً على صوابه.

ظاهرة ثبات الملكية في النظرية

ونستطيع أن نلخص الفرق بين النظرية الاسلامية والنظرية الماركسية في نقطتين جوهريتين:

إحداهما: أن النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج انما تمنح الانسان العامل كل الثروة التي أنتجها إذا كانت المادة الاساسية التي مارسها العامل في عملية الانتاج، ثروة طبيعية لا يملكها فرد آخر، كالخشب الذي يقتطعه العامل من اشجار

الغابة، أو الاسماك والطيور في البحر والجو التي يصطادها الصائد من الطبيعة، أو المواد المعدنية التي يستخرجها المنتج من مناجمها، أو الأرض الميتة التي يحييها الزارع ويعدها للانتاج، أو عين الماء التي يستنبطها الشخص من أعماق الأرض؛ فان كل هذه الثروات ليست في وضعها الطبيعي ملكاً لاحد، فعملية الانتاج تعطي الانسان المنتج حقاً خاصاً فيها، ولا تشترك معه الوسائل المادية للانتاج في تملك تلك الثروات كما عرفنا سابقاً.

واما اذا كانت المادة الاساسية التي مارسها الانسان في عملية الانتاج ملكاً أو حقاً لفرد آخر؛ نتيجةً لأحد الأسس التي عرضناها في النظرية العامة لتوزيع ما قبل الانتاج، فهذا يعني: ان المادة قد تمَّ تملكها او الاختصاص بها في توزيع سابق، فلا مجال لمنحها على اساس الانتاج الجديد للانسان العامل، ولا لأي عامل من العوامل التي استخدمها في العملية، فمن غزل ونسج كمية من الصوف الذي يملكه الراعي، ليس له الحق في امتلاك الصوف الذي نسجه، أو مشاركة الراعي في ملكيته على أساس عمله الذي أنفقه فيه، بل يعتبر النسيج كله ملكاً للراعي، ما دام هو الذي يملك مادته الاساسية وهي الصوف، فملكية الراعي للصوف الذي أنتجه لا تزول بانفاق عمل جديد من فرد آخر في غزل الصوف ونسجه، وهذا ما نطلق عليه اسم ظاهرة الثبات في الملكية، والماركسية على عكس ذلك، فهي ترى: أن العامل الذي يتسلم المواد من الرأسمالي وينفق جهده عليها، يملك من المادة بمقدار ما منحها بعمله من قيمة تبادلية جديدة، ولاجل هذا كان العامل في رأي الماركسية صاحب الحق الشرعي في السلعة المنتجة باستثناء قيمة المادة التي تسلمها العامل من الرأسمالي قبل عملية الانتاج.

ومردّ هذا الاختلاف بين الماركسية والإسلام إلى ربط الماركسية بين الملكية والقيمة التبادلية من ناحية، وربطها بين القيمة التبادلية والعمل من ناحية أخرى، فان الماركسية تعتقد ـ من الناحية العلمية ـ ان القيمة التبادلية وليدة العمل، وتفسر ـ من الناحية المذهبية ـ ملكية العامل للمادة التي يمارسها على اساس القيمة التبادلية التي ينتجها عمله في المادة، ونتيجة لذلك يصبح من حق أي عامل اذا منح المادة قيمة جديدة أن يملك هذه القيمة التي جسدها في المادة.

وخلافا للماركسية يفصل الاسلام بين الملكية والقيمة التبادلية، ولا يمنح العامل حق الملكية في المادة على اساس القيمة الجديدة التي أعطاها العامل للمادة، وانما يضع العمل أساساً مباشراً للملكية كما مر بنا في بحث نظرية توزيع ما قبل الانتاج، فاذا ملك فرد المادة على أساس العمل، وكان الاساس لا يزال قائماً، فلا يسمح لشخص آخر أن يحصل على ملكية جديدة في المادة وان منحها بعمله قيمة جديدة.

وبهذا نستطيع ان نلخص النظرية الاسلامية كما يلي: ان المادة التي يمارسها الانسان المنتج اذا لم تكن مملوكة سابقاً، فالثروة المنتجة كلها للانسان، وجميع القوى الأخرى المساهمة في الانتاج تعتبر خادمة للانسان وتتلقى المكافأة منه، لا شريكة في الناتج على أساس مساهمتها في صف واحد مع الانسان، واما اذا كانت المادة مملوكة سابقاً لفرد خاص، فهي ملكه مهما طرأ عليها من تطوير طبقاً لظاهرة الثبات، كما رأينا في مثال الصوف.

٢ ـ فصل النظرية للملكية عن القيمة التبادلية

واما **النقطة الاخرى** فهي: ان الماركسية التي تعطي كل فرد الحق في الملكية بقدر

ما جسده في الثروة من قيمة تبادلية، تؤمن ـ على اساس ربطها بين الملكية والقيمة التبادلية ـ بأن مالك القوى والوسائل المادية في الانتاج يتمتع بنصيب في الثروة المنتجة؛ لان تلك القوى والوسائل تدخل في تكوين قيمة السلعة المنتجة بقدر ما يستهلك منها خلال عملية الانتاج، فيصبح مالك الاداة المستهلكة مالكاً في الثروة المنتجة التي استهلكت الاداة لحسابها، بقدر ما ساهمت أداته في تكوين قيمة تلك الثروة.

واما الاسلام فهو ـ كما عرفنا ـ يفصل الملكية عن القيمة التبادلية، فحتى اذا افترضنا علمياً أن أداة الانتاج تدخل في تكوين قيمة الناتج بقدر استهلاكها، فلا يعني هذا بالضرورة أن يمنح مالك الاداة حق الملكية في الثروة المنتجة؛ لان الاداة لا تعدُّ في النظرية الاسلامية الا خادمة للانسان في عملية الانتاج، ولا يقوم حقها الا على هذا الاساس، وهذا كلّه من نتائج الفصل بين الملكية والقيمة التبادلية، فالقوى المادية التي تساهم في الانتاج تتلقى دائماً ـ على أساس هذا الفصل ـ جزاءها من الانسان بوصفها خادمة له، لا من نفس الثروة المنتجة بوصفها داخلة في تكوين قيمتها التبادلية.

استنتاج النظرية من البناء العلوي

والآن بعد أن استعرضنا أوجه الفرق بين النظريتين الاسلامية والماركسية كما نتصورها ونفترضها، يمكننا أن نضع أصابعنا بتحديد على أدلة هذه الفروق ومبرراتها من البناء العلوي الذي قدمناه، كما هي طريقتنا في اكتشاف النظرية من صرحها التشريعي الفوقي.

ان كل الفقرات التي سبقت في البناء العلوي تشترك في ظاهرة واحدة وهي: أن

المادة التي تدخل في عملية الانتاج ملك لفرد معين قبل ذلك، ولأجل هذا تـؤكد الفقرات جمعاً على بقاء المادة بعد تطويرها فـي عـملية الانـتاج مـلكاً لصـاحبها السابق.

فالسلعة التي يدفعها صاحبها الى أجير لكي يـعمل فـيها ويـطورها فـي الفـقرة الأولى، تظل ملكاً له، وليس للأجير أن يملكها بسبب عمله وان طورها وخلق فيها قيمة جديدة؛ لانها مملوكة بملكية سابقة.

والعامل الذي يغتصب أرض غيره فيزرعها ببذره، يمتلك الزرع الناتج كما نصت عليه الفقرة الثانية، ولا نصيب لصاحب الارض في الزرع، وذلك لان الزارع هو المالك للبذر، والبذر هو العنصر الأساسي من المادة التي تطورت خلال الإنتاج الزراعي الى زرع، وأما الارض فهي بوصفها قوة مادية مساهمة فـي الإنـتاج تـعتبر فـي النـظرية الإسلامية خادمة للانسان الزارع، فعليه مكافأتها (أي مكـافأة صـاحبها)، فـالإسلام يفرق إذن بين البذر والأرض، فيمنح حق ملكية الزرع لصاحب البذر دون صاحب الأرض، بالرغم من أن كلا منهما رأس مال بالمعنى الاقتصادي، وهذا يكشف عن الحقيقة التي قررناها وهي: أن صاحب المادة الخام التي يمارسها الإنتاج ويطورها، إنما يملك تلك المادة بعد تطويرها؛ لأنها هي نفس المادة التي كان يملكها، لا لأن المادة الخام تحمل الطابع الرأسمالي في عملية الانتاج، والا لما ميّز الاسـلام بـين البذر والأرض، وحرم صاحب الأرض من ملكية الزرع ومنحها لصاحب البذر، بالرغم من اشتراك البذر والأرض في الطابع الرأسمالي بـالمعنى العـام لرأس المـال الذي يشمل كل القوى المادية للانتاج.

والفقرة الثالثة والرابعة تتفقان معاً على تقرير المبدأ الذي قررته الفقرة الثالثة، وهو

أن ملكية الزرع أو الثمرة تمنح لمن يملك المادة التي تطورت خلال الانتاج الى زرع أو ثمرة، ولا تمنح لصاحب الأرض ولا لمالك أي قوة أخرى من القوى التي تساهم في عملية الإنتاج الزراعي وتحمل الطابع الرأسمالي في العملية.

والفقرة الأخيرةتمنح ملكية الربح لصاحب المال إذا بطل عقد المضاربة، ولا تسمح للعامل بتملكه أو الاشتراك في ملكيته؛ لأن هذا الربح وإن كان ـ في الغالب ـ نتيجة للجهد الذي يبذله العامل في شراء السلعة وإعدادها للمستهلكين بشكل يتيح بيعها بثمن أكبر، ولكن هذا الجهد ليس إلا نظير جهد العامل في غزل الصوف الذي يملكه الراعي أو نسجه، لا أثر له في النظرية ما دامت المادة (مال المضاربة أو الصوف) مملوكة بملكية سابقة.

البحث الرابع والعشرون
القانون العام لمكافأة المصادر المادية للانتاج

البناء العلوي

١ ـ يجوز للانسان المنتج ان يستأجر احدى ادوات الانتاج وآلاته من غيره ليستخدمها في عملياته، ويدفع الى مالك الاداة مكافأة يتفق عليها معه، وتعتبر هذه المكافأة أجرة لمالك الاداة على مساهمتها في عملية الإنتاج، ودينا في ذمة الإنسان المنتج يجب عليه تسديده، بقطع النظر عن مدى ونوع المكاسب التي يحصل عليها في عملية الإنتاج.

٢ ـ كما يجوز استئجار اداة من أدوات الإنتاج كمحراث أو معمل نسيج، كذلك يجوز للإنسان المنتج أن يستأجر أرضاً بأجرة معينة من صاحبها الذي يختص بها اختصاص حق أو ملكية، فإذا كنت مزارعاً مثلاً، امكنك أن تستخدم أرض غيرك بالاتفاق معه، وتدفع له نظير ذلك أجرة مكافأة له على الخدمة التي قدمتها أرضه في عملية الإنتاج.

ويجوز للانسان أيضاً أن يستأجر عاملاً لخياطة الثوب وغزل الصوف وبيع الكتاب وشراء صفقة تجارية، فإذا أنجز الأجير المهمة التي كلّف بها، وجب على من استأجره

دفع الأجرة المحددة له.

٣ ـ شرع الإسلام عقد المزارعة كأسلوب لتنظيم شركة معينة بين صاحب الأرض والزارع.

قال الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف: (يجوز أن يعطي صاحب الأرض الأرضَ غيرَه ببعض ما يخرج منها، بأن يكون منه الأرض والبذر، ومن المتقبِّل[1] القيام بالزراعة والسقي ومراعاتها).[2]

ففي هذا الضوء نعرف أن عقد المزارعة شركة بين عنصرين:

أحدهما العمل من العامل الزارع، **والآخر**: الأرض والبذر من صاحب الأرض، وعلى أساس هذا التحديد الذي كتبه الشيخ الطوسي، يصبح من غير المشروع إنجاز عقد المزارعة بمجرد تقديم صاحب الارض لأرضه وتكليف العامل بالعمل والبذر معاً، لأن مساهمة صاحب الأرض بالبذر أخذت شرطاً أساسياً لعقد المزارعة في النص السابق، وإذا تم ما يقرره هذا النص بشأن البذر، ففي ضوئه يمكننا أن نفهم ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله من النهي عن المخابرة؛ لأن المخابرة هي نوع من المزارعة يكلف فيه صاحب الأرض بتسليم الأرض دون البذر، وهكذا نعرف من حدود النص الذي كتبه الشيخ الطوسي: أن تعهد صاحب الأرض بدفع البذر للعامل يعتبر عنصراً أساسياً في عقد المزارعة، ولا يصح العقد بدون ذلك.

٤ ـ المساقاة عقد آخر يشابه عقد المزارعة، وهو لون من الاتفاق بين شخصين: أحدهما يملك أشجاراً، والآخر يتعهد بسقيها حتى تؤتي ثمارها، وفي مقابل ذلك

---

(١). المتقبل هو: العامل الذي يستخدم ارض غيره.

(٢). الخلاف في الفقه للشيخ الطوسي محمد بن الحسن ١/٧٠٥.

يشارك المالك في الثمار بنسبة مئوية تحدد ضمن العقد.

ولا تنحصر مسؤولية صاحب الارض بتقديم الارض فحسب، بل ان عليه أيضاً الانفاق على تسميد الارض إذا احتاجت إلى ذلك، قال العلامة الحلي في القواعد: (لو احتاجت الارض الى التسميد فعلى المالك شراؤه وعلى العامل تفريقه).

٥ ـ المضاربة عقد مشروع في الإسلام، يتفق فيه العامل مع صاحب المال على الاتجار بأمواله والمشاركة في الارباح بنسبة مئوية، فإذا استطاع العامل أن يظفر بأرباح في تجارته، قسّمها بينه وبين صاحب المال وفقاً لما تمّ عليه الاتفاق في العقد، وأما إذا مني بخسارة، فإن المالك هو الذي يتحملها وحده، ويكتفي العامل بضياع جهوده وأتعابه دون نتيجة، ولا يجوز للمالك أن يحمّل العامل هذه الخسارة.

ولا يجوز للعامل بعد الاتفاق مع صاحب المال على أساس المضاربة أن يظفر بعامل آخر يكتفي بنسبة مئوية أقل من الربح، فيدفع اليه المال ليتجر به، ويحصل في النهاية على التفاوت بين النسبتين دون عمل منه.

٦ ـ الربا في القرض حرام في الإسلام، وهو: أن تقرض غيرك مالاً إلى موعد بفائدة يدفعها المدين عند تسليم المال في الموعد المتفق عليه، فلا يجوز القرض إلا مجرداً عن الفائدة، وليس للدائن إلا استرجاع ماله الأصيل دون زيادة، مهما كانت ضئيلة، وهذا الحكم يعتبر في مصاف الضروريات من التشريع الإسلامي، قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله، وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾**.[1] والجملة القرآنية الأخيرة التي تحصر حق الدائن في رأس المال الذي

---

(١). سورة البقرة ٢٧٨:٢ ـ ٢٧٩.

أقرضه، ولا تسمح له، إذا تاب، إلا باسترجاع ماله الأصيل، دليل واضح على المنع من القرض بفائدة، وتحريم الفائدة بمختلف ألوانها مهما كانت ضئيلة؛ لأنها تعتبر على أي حال ظلماً في المفهوم القرآني من الدائن للمدين.

٧ - الجعالة صحيحة في الشريعة وهي: الالتزام من الشخص بمكافأة على عمل سائغ مقصود، كما إذا قال: من فتش عن كتابي الضائع فله دينار، ومن خاط ثوبي فله درهم، فالدينار أو الدرهم، عوض التزم مالك الكتاب أو الثوب بدفعه إلى من يحقق عملاً خاصاً يتصل بماله، ولا يجب ان يكون العوض محدداً كدرهم ودينار، بل يجوز للانسان أن يجعل عوضاً غير محدد بطبيعته فيقول: من زرع أرضي هذه، فله نصف النتاج، ومن ردّ عليّ قلمي الضائع فهو شريكي في نصفه.

والفرق من الناحية الفقهية بين الجعالة والاجارة هو: انك إذا استأجرت شخصاً بأجرة لخياطة ثوبك مثلا، أصبحت بموجب عقد الاجارة مالكاً لمنفعة معينة من منافع الأجير، وهي منفعة عمله في خياطة الثوب، ويملك الأجير الاجرة التي نص عليها العقد، وأما إذا جعلت درهماً لمن يخيط ثوبك، فلا تملك شيئاً من عمل الخياط، كما لا يملك الخياط شيئاً على ذمتك، ما لم يباشر العمل، فإذا أنجز الخياطة، كان له عليك الدرهم الذي جعلته مكافأة على الخياطة.

٨ - المضاربة التي سبق الحديث عنها، في الفقرة السادسة، محددة تشريعياً في نطاق العمليات التجارية بالبيع والشراء، فكل من يملك سلعة أو نقوداً، يتاح له الاتفاق مع عامل معيّن على الاتجار بماله وبيع سلعته، أو شراء سلعة بنقوده ثم بيعها، والاشتراك مع العامل في الأرباح، بنسبة مئوية كما ذكرناه في الفقرة السادسة.

وأما في غير النطاق التجاري الذي تحدده فقهياً عمليات البيع والشراء، فلا تصح

المضاربة، فمن يملك أداة إنتاج مثلاً ليس له أن ينشىء عقد مضاربة مع العامل على أساسها، وإذا دفعها إلى العامل ليستثمرها، فليس من حقه أن يفرض لنفسه نصيباً من الارباح التي تسفر عنها عملية الإنتاج، ولا نسبة مئوية في الناتج.

ولأجل هذا كتب المحقق الحلي في كتاب المضاربة من الشرائع يقول: ان المالك لو دفع إلى العامل آلة الصيد بحصة ثلث مثلا، فاصطاد العامل، لم يكن مضاربة، وكان الصيد للصائد الذي حازه، وليس لصاحب الآلة شيء منه، وإنما على الصائد الاجرة لقاء انتفاعه بالآلة.(١)

وبهذا نعرف: أن مجرد الاشتراك في عملية انتاج، بأداة من الأدوات، لا يبرر اشتراك مالك الأداة في الأرباح، وانما يسمح للمالك بمشاركة العامل في الربح، إذا قدم سلعة أو نقوداً، وكلفه بالاتجار بها عن طريق البيع والشراء على أساس الاشتراك في الأرباح.

وكما لم يسمح بقيام المضاربة والمشاركة في الأرباح على أساس أداة الإنتاج، كذلك لم يسمح بقيام عقد المزارعة ــ وهو العقد الذي مر بنا في الفقرة الثالثة ــ على هذا الأساس أيضاً، فلا يجوز لشخص أن يشارك الإنسان العامل في منتوجه الزراعي لمجرد تقديم أدوات الإنتاج اليه، من محراث وبقر وآلات، وإنما تتاح هذه المشاركة لمن يسهم بالأرض والبذر معاً، كما عرفنا من نص للشيخ الطوسي سبق ذكره.

٩ ـ لا يجوز للانسان أن يستأجر أرضاً او أداة انتاج، بأجرة معينة، ثم يؤجرها باكثر من ذلك ما لم يعمل في الأرض أو الأداة عملا يبرر حصوله على الزيادة، فإذا كنت قد استأجرت أرضاً بعشرة دنانير، فلا يجوز لك أن تدفعها الى شخص وتتقاضى منه

---

(١). شرائع الاسلام للمحقق الحلي ١٣٩/٢ (الطبعة الجديدة).

عوضاً أضخم من تلك الأجرة التي سددتها لصاحب الأرض، ما لم تنفق على الأرض وإصلاحها وإعداد تربتها جهداً يبرر الفارق الذي تكسبه.

وكما لا يجوز لمن استأجر أرضاً أو أداة إنتاج أن يؤجرها بأجرة أكبر، كذلك لا يسمح له أيضاً بأن يتفق مع شخص على إنجاز عمل بأجرة معينة، ثم يستأجر للقيام بذلك العمل أجيراً آخر لقاء مبلغ أقل من الأجرة التي ظفر بها في الاتفاق الأول، ليحتفظ لنفسه بالفارق بين الأجرتين.

فقد سئل الصادقعليه السلام عن الرجل يتقبل بالعمل فلا يعمل فيه، ويدفعه إلى آخر فيربح فيه؟ قال: لا، إلا أن يكون قد عمل شيئاً، وفي نص آخر، سئل الإمامعليه السلام عن الرجل الخياط يتقبل العمل فيقطعه ويعطيه من يخيطه ويستفضل؟ قال الامام: لا بأس، قد عمل فيه.

النظرية

درسنا في المجال النظري سابقاً العمل حين يمارس مادة غير مملوكة مسبقاً لشخص آخر، واكتشفنا ان النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج تمنح الانسان العامل في هذه الحالة كل الثروة التي مارسها في عملية الانتاج، ولا تشرك فيها العناصر المادية؛ لانها قوى تخدم الانسان المنتج، وليست في مستواه، فهي تتلقى مكافأتها من الانسان ولا تشترك معه في المنتوج.

ودرسنا ايضاً العمل حين يمارس مادة مملوكة لفرد آخر، كما اذا غزل العامل الصوف الذي يملكه الراعي، وعرفنا من رأي النظرية في هذه الحالة: ان المادة تظل ملكاً لصاحبها، وليس للعمل ولا لكل العناصر المادية التي تساهم في عملية الانتاج نصيب فيها، وانما يجب على مالك المادة مكافأة تلك العناصر على الخدمات التي

قدمتها اليه في تطوير المادة وتحسينها.

ونريد الان من خلال البناء العلوي الجديد ان ندرس هذه المكافأة التي تحصل عليها العناصر او مصادر الانتاج في هذه الحالة، ونكتشف حدودها ونوعيتها واساسها النظري.

وبتحديد نوع المكافأة التي يسمح لمصادر الانتاج ـ من عمل وأرض واداة انتاج ورأس المال ـ بالحصول عليها، نعرف المدى الذي سمح به الاسلام من الكسب نتيجة لملكية احد مصادر الانتاج، ونعرف الأسس النظرية في الاسلام لهذا الكسب القائم على اساس ملكية تلك المصادر.

١ ـ تنسيق البناء العلوي

ولنستخلص في عملية تنسيق للبناء العلوي الجديد النتائج العامة التي يؤدي اليها، ثم نوحِّد بين تلك النتائج في مركب نظري مترابط.

فالعمل وفقاً لهذا البناء العلوي من التشريع الاسلامي قد سمح له بأسلوبين لتحديد المكافأة التي يستحقها، وترك للعامل الحق في اختيار أيهما شاء.

احدهما: اسلوب الاجرة، **والاخر**: اسلوب المشاركة في الارباح أو الناتج، فمن حق العامل ان يطلب مالاً محدداً نوعاً وكماً مكافأة له على عمله، كما يحق له أن يطالب باشراكه في الربح والناتج، ويتفق مع صاحب المال على نسبة مئوية محدّدة منهما لتكون مكافأة له على عمله.

ويمتاز الاسلوب الاول بعنصر الضمان، ويمتاز الأسلوب الثاني بأمل الحصول على مكافأة تفوق الأجر المحدد في اكثر الاحيان.

وقد نظم الاسلام الاسلوب الاول (الاجر) بتشريع احكام الاجارة، كما رأينا في

الفقرة الاولى، ونظم الاسلوب الثاني (المشاركة في الربح والناتج) بتشريع احكام المزارعة والمساقاة والمضاربة والجعالة، كما مرَّ في الفقرات ٣ و٤ و٥ و٧، ففي عقد المزارعة يمكن للعامل ان يتفق مع صاحب الارض والبذر على استخدام الارض في زراعة ذلك البذر، واقتسام الناتج بينهما، وفي عقد المساقاة يمكن للعامل ان يعتقد مع صاحب الاشجار عقداً يتعهد فيه بسقيها في مقابل منحه نسبة مئوية في الثمرة، وفي عقد المضاربة يسمح للعامل بأن يتجر لصاحب المال ببضاعته على ان يتاسمه ارباح تلك البضاعة، وفي الجعالة يجوز لتاجر الاخشاب مثلا ان يعلن استعداده لمنح أي شخص يصنع سريراً من تلك الاخشاب نصف قيمة السرير، فتصبح مكافأة العامل بموجب ذلك مرتبطة بمصير العملية التي يمارسها.

وفي كلا الاسلوبين لتحديد مكافأة العامل، لا يجوز لصاحب المال ان يضع عليه شيئاً من الخسارة، بل يتحمل صاحب المال الخسارة كلها، وحسب العامل من الخسارة اذا ارتبط معه على اساس المضاربة ان تضيع جهوده سدًى.

واما ادوات الانتاج ـ أي: الاشياء والآلات التي تستخدم خلال العملية، كالمغزل والمحراث مثلا اذ يستعملان في غزل الصوف وحرث الأرض ـ فمكافأتها تنحصر شرعاً في اسلوب واحد وهو الاجر، فليس من حق مالك الاداة ان يضارب عاملاً عليها، أي: ان يدفع اليه شبكة الصيد مثلا ليصطاد بها ويشاركه في الأرباح، كما لا يصلح لمن يملك محراثاً وبقراً او آلة زراعية ان يزارع عليها، فيدفعها الى المزارع ليستخدمها في عملياته ويقاسمه الناتج.

وعلى أي حال فأداة الانتاج لا تساهم في الارباح، وانما تتقاضى الاجور فقط، فالكسب الناتج عن ملكية الاداة اضيق حدوداً من الكسب الناتج عن العمل؛ لانه ذو

لون واحد، بينما سمح للعمل بأسلوبين من الكسب.

وعلى العكس من ادوات الانتاج رأس المال التجاري؛ فانه لم يسمح له بالكسب على أساس الاجور، فلا يجوز لصاحب النقد ان يقرض نقده بفائدة، أي ان يدفعه للعامل ليتاجر به ويتقاضى من العامل اجراً على ذلك؛ لان الاجر يتمتع بميزة الضمان، وعدم الارتباط بنتائج العملية وما يكتنفها من خسائر وارباح، وهذا هو الربا المحرم شرعاً كما مرّ في فقرة ٦، وانما يجوز لصاحب النقد او السلعة ان يدفع ماله الى العامل ليتاجر به ويتحمل وحده الخسارة، ويقاسمه الارباح بنسبة مئوية اذا حققت العملية ربحاً، فالمشاركة في الربح مع تحمل اعباء الخسارة هو الاسلوب الوحيد الذي سمح لرأس المال التجاري باتخاذه.

واما الأرض، فهي كأداة الانتاج يسمح لها بالكسب على أساس الأجور، ولا يسمح لها بالمشاركة في الناتج وأرباح العملية الزراعية.

صحيح ان صاحب الأرض في عقد المزارعة يساهم في الارباح بنسبة مئوية، ولكنا عرفنا من النص الفقهي للشيخ الطوسي ان عقد المزارعة انما يسمح به بين شخصين، أحدهما: العامل، والآخر: هو الذي يقدم الأرض والبذر، فصاحب الأرض في عقد المزارعة هو مالك البذر أيضاً وليست مشاركته في الناتج على اساس الأرض، بل على أساس ملكيته للمادة وهي البذر.

٢ ـ الكسب يقوم على اساس العمل المنفق

وبعد تنسيق البناء العلوي وتلخيص ظواهره العامة، نصل الى الجانب المذهبي من النظرية، الذي يربط بين تلك الظواهر، ويوحّد بينها، ونعرف القاعدة التي تفسّر الوان الكسب الناتج عن ملكية مصادر الانتاج، وتبرر السماح ببعضهما والمنع عن

البعض الآخر.

والقاعدة التي تُجمع كل تشريعات البناء العلوي على الكشف عنها هي: ان الكسب لا يقوم الّا على اساس انفاق عمل، فالعمل المنفق هو الأساس الوحيد لحصول صاحبه على مكافأة من صاحب المشروع الذي انفق العمل لحسابه، وبدون المساهمة من شخص بانفاق عمل، لا مبرر لكسبه.

ولهذه القاعدة مدلولها الايجابي ومدلولها السلبي، فهي تقرر من ناحية ايجابية: ان الكسب على اساس العمل المنفق جائز، وتقرر من ناحية سلبية: الغاء الكسب الذي لا يقوم على اساس انفاق عمل في المشروع.

٣ـ الناحية الايجابية من القاعدة

والناحية الايجابية تنعكس في احكام الاجارة؛ فقد سُمح للاجير الذي يُستأجر للعمل في مشروع معين، ان يحصل على اجرة مكافأة له على عمله المنفق في ذلك المشروع.

وسُمح لمن يملك اداة انتاج ان يدفعها الى فرد آخر لاستخدامها في مشروعه لقاء أجر معيّن يحصل عليه من صاحب المشروع؛ نظراً الى ان الاداة تجسد عملاً مختزناً يتحلل ويتفتت خلال استخدامها في عملية الانتاج، وبهذا نعرف: ان العمل المنفق الذي اعتبرته النظرية مصدراً وحيداً للكسب ليس هو العمل المباشر فحسب، بل يشمل العمل المختزن أيضاً، فما دام هناك انفاق واستهلاك للعمل، فمن حق صاحب العمل المنفق ان يحصل على المكافأة التي يتفق عليها مع صاحب المشروع، سواء كان العمل الذي يستهلكه المشروع مباشرا أم منفصلاً.

وعلى اساس هذا التحديد للعمل المنفق الذي يضم كلا النوعين، نستطيع ان

نضيف الى ادوات الانتاج الدار التي سمح الاسلام لصاحبها بايجارها والحصول على كسب مقابل انتفاع الآخرين بها، والأرض الزراعية التي يدفعها صاحبها الى المزارع بأجرة، فان صاحب الأرض، يستمد حقه فيها من العمل الذي بذله عليها لاحيائها وجعلها صالحة للزراعة؛ لأنّ كلاً من الدار والارض الزراعية تختزن عملاً يستهلكه الانتفاع بهما.

٤ ـ الناحية السلبية من القاعدة

واما المدلول السلبي الذي يلغي كل كسب لا يستند الى عمل منفق خلال العملية، فهو واضح في الاحاديث التي ذكرت ان الراعي اذا اشترى مرعى بخمسين درهماً، فليس له ان يبيعه باكثر من خمسين، الا ان يكون قد عمل في المرعى عملاً، حفر بئراً او شق نهراً مثلاً فلا بأس ببيعه باكثر مما اشتراه؛ لانه قد عمل فيه عملا فبذلك يصلح له.[١]

وهذا النص يقرر المدلول السلبي للقاعدة بوضوح؛ لانه يمنع الراعي من الحصول على كسب نتيجة لبيع المرعى او ايجاره بثمن يزيد على ما دفعه الى اصحاب المرعى الاولين بدون عمل ينفقه على المرعى، ولا يسمح له بهذا الكسب او الاجر ما لم يبذل جهداً يبرر حصوله عليه من حفر بئر او شق نهر وما اليها من اعمال.

فالمدلول السلبي للقاعدة تقرره النصوص مباشرة، كما ترتبط به عدة احكام من البناء العلوي المتقدم.

فمن تلك الاحكام منع المستأجر للارض او الدار او أي اداة انتاج عن ايجارها بأجرة اكبر مما كلفه استئجارها، ما لم ينفق عليها عملا؛ لان ذلك يجعله يكسب

(١). الفقه على المذاهب الاربعة، محمد جواد مغنية ١١٧/٣.

التفاوت بدون عمل منفق متصل او منفصل.

ومن الاحكام التي ترتبط بالقاعدة ايضاً منع الأجير من استئجار غيره للقيام بالمهمة التي استؤجر عليها بأجرة اقل مما حصل عليه، كما مرّ في الفقرة (١٠)، فمن استؤجر لخياطة ثوب مثلاً بعشرة دراهم، لا يجوز له ان يستأجر شخصاً آخر لهذه المهمة نظير ثمانية دراهم؛ لان هذا يؤدي الى احتفاظه بالتفاوت بين الاجرتين، بدون عمل، فحرمت الشريعة ذلك تطبيقاً للقاعدة بمدلولها السلبي، الذي يرفض الوان الكسب التي لا تقوم على اساس العمل، نعم، يجوز له ذلك في حالة واحدة وهي ما اذا كان قد مارس بنفسه جزءاً من العملية، وانجز مرحلة من الخياطة التي استؤجر عليها، ليكون الظفر بدرهمين نتيجة لعمل منفق على الثوب.

٥ ـ ربط حرمة الربا بالناحية السلبية

ويمكننا أن نعتبر أيضاً حرمة الربا لبنة من البناء العلوي الذي يرتكز على هذا المدلول السلبي للقاعدة.

والفائدة تعتبر في العرف الرأسمالي الذي يسمح بها أجرة لرأس المال النقدي الذي يسلفه الرأسماليون للمشاريع التجارية وغيرها لقاء أجر سنوي يحدد بنسبة مئوية من المال المسلف، ويطلق على هذا الأجر اسم الفائدة، ولا يختلف في مفهومه القانوني كثيراً عن الأجر الذي يحصل عليه أصحاب العقارات وأدوات الإنتاج نتيجة لإيجار تلك العقارات والأدوات.

والإسلام بتحريمه لقروض الفائدة وسماحه بالكسب الناتج عن إيجار العقارات وأدوات الإنتاج، كشف لنا عن فرق نظري بين رأس المال النقدي وبين أدوات الإنتاج والعقارات، وتفسير هذا الفرق يتم بالرجوع إلى القاعدة بصيغتها التي

اكتشفناها بمدلوليها الايجابي والسلبي، فالأجرة التي تدفع إلى صاحب الأداة في الحقيقة هي أجرة على عمل سابق، فتعتبر كسباً يقوم على أساس عمل منفق، فيجوز وفقاً للقاعدة في مدلولها الإيجابي، وأما الكسب المضمون الناتج عن ملكية رأس المال النقدي (الفائدة) فليس له ما يبرره نظرياً؛ لأن التاجر الذي يستقرض ألف دينار لمشروع تجاري بفائدة معينة، سوف يدفع ألف دينار في الوقت المحدد الى الدائن، دون أن يستهلك منها ذرة، وفي هذه الحال تصبح الفائدة كسباً غير مشروع؛ لأنه لا يقوم على أساس أي عمل منفق، فيندرج في المدلول السلبي للقاعدة.

البحث الخامس والعشرون
تنمية الإنتاج

تتفق المذاهب الاسلامية والرأسمالية والماركسية جميعاً على الصعيد المذهبي، على تنمية الانتاج، والاستفادة من الطبيعة الى اقصى حدّ ضمن الإطار العام للمذهب.

فكل هذه المذاهب تجمع على اهمية هذا الهدف وضرورة تحقيقه بجميع الأساليب والطرق التي تنسجم مع الاطار العام للمذهب، كما أنها ترفض مالا يتفق مع إطارها المذهبي، نتيجة للترابط العضوي في المذهب الواحد.

فالرأسمالية ترفض مثلا من الاساليب في تنمية الانتاج وزيادة الثروة ما يتعارض مع مبدأ الحرية الاقتصادية، والاسلام يرفض من تلك الأساليب ما لا يتفق مع نظرياته في التوزيع ومثله في العدالة، وأما الماركسية فهي تؤمن بأن المذهب لا يتعارض مع تنمية الانتاج، بل يسير معها في خط واحد تبعاً لنظرتها عن الترابط الحتمي بين علاقات الانتاج وشكل التوزيع كما سيأتي.

وسوف ننطلق في دراسة النظرية الاسلامية للانتاج، من مبدأ تنمية الانتاج الذي آمن به الاسلام، وفرض على المجتمع الإسلامي السير وفقاً له، وجعل تنمية الثروة

والاستمتاع بالطبيعة الى أقصى حد ممكن مذهبياً هدفاً للمجتمع، يضع في ضوئه سياسته الاقتصادية، التي يحددها الاطار المذهبي العام من ناحية، والظروف والشروط الموضوعية للمجتمع من ناحية أخرى، وتمارس الدولة تنفيذها ضمن تلك الحدود.

وسائل الاسلام في تنمية الانتاج

والاسلام حين تبنّى هذا المبدأ ووضع تنمية الثروة والاستمتاع بالطبيعة هدفاً للمجتمع الإسلامي، جند كل امكاناته المذهبية، لتحقيق هذا الهدف وإيجاد المقومات والوسائل التي يتوقف عليها.

ووسائل تحقيق هذا الهدف على نوعين:

فهناك وسائل مذهبية، من وظيفة المذهب الاجتماعي ايجادها وضمانها، وهناك وسائل تطبيقية بحتة، تمارسها الدولة التي تتبنى ذلك المذهب الاجتماعي، برسم سياسة عملية تواكب الاتجاه المذهبي العام، وقد وفر الاسلام الوسائل التي تدخل في نطاقه بوصفه مذهباً اجتماعياً ومركباً حضارياً شاملاً.

١ ـ وسائل الاسلام من الناحية الفكرية

فمن الناحية الفكرية حثّ الاسلام على العمل والانتاج، وقيّمه بقيمة كبيرة، وربط به كرامة الانسان وشأنه عند الله وحتى عقله، وبذلك خلق الأرضية البشرية الصالحة لدفع الانتاج وتنمية الثروة، وأعطى مقاييس خلقية وتقديرات معينة عن العمل والبطالة لم تكن معروفة من قبله، وأصبح العمل في ضوء تلك المقاييس والتقديرات عبادة يثاب عليها المرء، وأصبح العامل في سبيل قوته أفضل عند الله من المتعبد الذي لا يعمل، وصار الخمول او الترفع عن العمل نقصاً في إنسانية الإنسان وسبباً في

تناهته.

ففي الحديث ان الامام جعفر الصادقعليه السلام سأل عن رجل فقيل: أصابته الحاجة، وهو في البيت يعبد ربه، واخوانه يقومون بمعيشته، فقالعليه السلام: الذي يقوته أشد عبادة منه.

وعن الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله انه رفع يوماً يد عامل مكدود فقبلها، وقال: طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة، ومن أكل من كدّ يده مرّ على الصراط كالبرق الخاطف، ومن أكل من كدّ يده نظر الله اليه بالرحمة ثم لا يعذبه أبداً، ومن أكل من كدّيده حلالاً فتح له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء.

وفي رواية اخرى أن شخصاً مرّ بالامام محمد بن علي الباقرعليه السلام، وهو يمارس العمل في أرض له، ويجهد في ذلك حتى يتصابّ عرقاً، فقال له: أصلحك الله أرأيت لو جاء أجلك وانت على هذه الحالة، فأجابه الامام، وهو يعبر عن مفهوم العمل في الاسلام: لو جاءني الموت وأنا على هذه الحال، جاءني وأنا في طاعة من طاعة الله عزوجل.

وكان رسول اللهصلى الله عليه وآله كما جاء في سيرته الشريفة يسأل عن الشخص اذا أعجبه مظهره، فإن قيل له: ليست له حرفة ولا عمل يمارسه، سقط من عينه، ويقول: ان المؤمن اذا لم تكن له حرفة يعيش بدينه.

وفي عدة أحاديث جعل العمل جزءاً من الايمان وقيل «ان اصلاح المال من الايمان» وقيل في حديث نبوي آخر: «ما من مسلم يزرع زرعاً او يغرس غرساً فيأكل منه الانسان او دابته الا وكتب له به صدقة».

وفي خبر عن الامام جعفر الصادقعليه السلام انه قال لمعاذ ــ وهو احد اصحابه ممن

كان قد اعتزل العمل ـ: يا معاذ أضعفت عن التجارة أو زهدت فيها؟ فقال معاذ: ما ضعفت عنها ولا زهدت فيها، عندي مال كثير، وهو في يدي وليس لأحد عليّ شيء، ولا أراني آكله حتى أموت، فقال له الامام: لا تتركها فان تركها مذهبة للعقل.

٢ ـ وسائل الاسلام من الناحية التشريعية

واما من الناحية التشريعية، فقد جاءت تشريعات الاسلام في كثير من الحقول، تتفق مع مبدأ تنمية الانتاج الذي يؤمن به الاقتصاد الاسلامي، وتساعد على تطبيقه.

وفيما يلي نستعرض شيئاً من تلك التشريعات والاحكام:

١ ـ حكم الاسلام بانتزاع الأرض من صاحبها، اذا عطلها وأهملها حتى خربت، وامتنع عن اعمارها، وعلى هذا الاساس يستولي ولي الامر في هذه الحالة على الأرض، ويستثمرها بالاسلوب الذي يختاره، لان الارض لا يجوز ان يعطل دورها الايجابي في الانتاج، بل يجب ان تظل دائماً عاملاً قوياً يساهم في رخاء الانسان، ويسر الحياة، فاذا حال الحق الخاص دون قيامها بهذا الدور، الغي هذا الحق وكيفت بالشكل الذي يتيح لها الانتاج.

٢ ـ منع الاسلام عن الحمى وهو: السيطرة على مساحة الارض الغامرة وحمايتها بالقوة دون ممارسة عمل في احيائها واستثمارها، وربط الحق في الأرض بعملية الاحياء وما اليها دون أعمال القوة التي لا شأن لها في الانتاج وفي استثمار الأرض لصالح الانسان.

٣ ـ لم يعط الاسلام للافراد الذين يبدأون عملية احياء المصادر الطبيعية الحق في تجميد تلك المصادر وتعطيل العمل لاحيائها، ولم يسمح لهم بالاحتفاظ بها في حالة توقفهم عن مواصلة العمل في هذا السبيل؛ لأن استمرار سيطرتهم عليها في

هذه الحالة يؤدي إلى حرمان الانتاج من طاقات تلك المصادر وامكاناتها.

ولهذا كلف ولي الأمر في الاسلام بانتزاع المصادر من أصحابها، اذا اوقفوا أعمالهم في احيائها، ولم يمكن اغراؤهم بمواصلة العمل فيها.

٤ ـ لم يسمح الإسلام لولي الأمر باقطاع الفرد شيئاً من مصادر الطبيعة الا بالقدر الذي يتمكن الفرد من استثماره والعمل فيه؛ لأن اقطاع ما يزيد على قدرته يبدد ثروات الطبيعة وإمكاناتها الإنتاجية.

٥ ـ حرم الإسلام الكسب بدون عمل، عن طريق استئجار الفرد أرضاً بأجرة وإيجارها بأجرة أكبر للحصول على التفاوت بين الأجرتين، وما يشابه ذلك من الفروض التي تحدثنا عنها سابقاً.

ومن الواضح: أن إلغاء وجود هذا الوسيط بين مالك الأرض والفلاح المباشر لزراعتها، يوفر على الإنتاج؛ لأن هذا الوسيط لا يقوم بأي نشاط إيجابي للانتاج، وإنما يعيش على حساب الإنتاج بدون خدمة يقدمها اليه.

٦ ـ حرم الاسلام الفائدة، وألغى رأس المال الربوي، وبذلك ضمن تحول رأس المال في المجتمع الاسلامي الى رأس مال منتج يساهم في المشاريع الصناعية والتجارية.

وهذا التحول يحقق مكسبا للانتاج يتمثّل في القضاء على التناقض المرير بين مصالح التجارة والصناعة، ومصالح رأس المال الربوي؛ فإن الرأسماليين في المجتمعات التي تؤمن بالفائدة، ينتظرون دائما فرصتهم حين تشتد حاجة رجال الأعمال في التجارة والصناعة الى المال ويزيد طلبهم عليه، لكي يرفعوا سعر الفائدة ويمسكوا بأموالهم طلبا لأعلى سعر ممكن لها.

وأما حين ينخفض الطلب على المال من رجال الاعمال وتقل حاجتهم اليه، ويهبط تبعاً لذلك سعر الفائدة، فسوف نجد الرأسماليين يعرضون أموالهم بكل سخاء وبأزهد الأجور، ومن الواضح: ان الغاء الفائدة يضع حداً لهذا التناقض، الذي تعيشه طبقة المرابين، وطبقة التجار في المجتمع الرأسمالي؛ لأن إلغاء الفائدة سوف يؤدي بطبيعة الحال الى تحويل الرأسماليين الذين كانوا يقرضون اموالهم بفائدة، الى مضاربين يساهمون في مشاريع صناعية أو تجارية، على أساس الاشتراك في الأرباح، وبذلك يتحدد الموقف ويصبح رأس المال في خدمة التجارة والصناعة يلبي حاجاتها ويواكب نشاطها.

٧ - حرم الإسلام بعض الأعمال العقيمة من الناحية الإنتاجية، كالمقامرة والسحر والشعوذة، ولم يسمح بالاكتساب عن طريق أعمال من هذا القبيل، بأخذ اجرة على القيام بها ﴿**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾؛[١] فان هذه الأعمال تبديد للطاقات الصالحة المنتجة في الإنسان، والأجور الباطلة التي تدفع لأصحابها هدر لتلك الأموال التي كان بالامكان تحويلها الى عامل تنمية وإنتاج.

٨ - منع الاسلام من اكتناز النقود، وسحبها عن مجال التداول وتجميدها، وذلك عن طريق فرض ضريبة على ما يكنز من النقود وهي: ضريبة الزكاة التي تستنفد المال المدّخر على مرّ الزمن؛ لأنها تتكرر في كل عام، وتقتطع كل مرة ربع العشر من المال المدخر، ولا تتركه الضريبة حتى تنخفض به الى عشرين ديناراً، ولأجل هذا تعتبر الزكاة مصادرة تدريجية للمال الذي يكنز ويجمد عن العمل، وبالقضاء على الاكتناز، تندفع جميع الأموال الى حقول النشاط الاقتصادي وتمارس دوراً إيجابياً في الحياة

(١). سورة النساء ٤: ٢٩.

الاقتصادية.

٩ ـ تحريم اللهو والمجون، فقد جاء في الأحاديث النهي عما يُلهي عن ذكر الله، والمنع عن عدة ألوان من اللهو التي تؤدي إلى تذويب الشخصية الجدية للانسان، وبالتالي الى عزله عن مجال الانتاج والعمل الحقيقي المثمر، وإيثاره حياة اللهو على حياة الجد والعمل، وألوان الانتاج المادي والمعنوي.

١٠ ـ حرم الإسلام القادرين على العمل والنشاط الاقتصادي من الضمان الاجتماعي، ومنعهم من الاستجداء، وبذلك سد عليهم منافذ التهرب من العمل المثمر، وهذا يؤدي بطبيعته إلى تجنيد طاقاتهم للانتاج والاستثمار.

١١ ـ حرم الاسلام الاسراف والتبذير، وهذا التحريم يحدّ من الحاجات الاستهلاكية، ويهيء كثيراً من الأموال للانفاق الانتاجي، بدلاً عن الانفاق الاستهلاكي في مجالات الإسراف والتبذير.

١٢ ـ وأخيراً فقد أعطيت الدولة ـ على أساس أحكام معينة سندرسها في المراحل الآتية من نظرية الانتاج ـ الحق في الاشراف على الانتاج، وتخطيطه مركزياً، لتفادي الفوضى التي تؤدي إلى شل حركة الإنتاج، وتعصف بالحياة الاقتصادية.

٣ ـ السياسة الاقتصادية لتنمية الانتاج

هذه هي الخدمات التي قدمها الإسلام بوصفه المذهبي لتنمية الإنتاج وزيادة الثروة، وترك بعد ذلك للدولة أن تدرس الشروط الموضوعية للحياة الاقتصادية، وتحصي ما في البلاد من ثروات طبيعية، وتستوعب ما يختزنه المجتمع من طاقات، وما يعيشه من مشاكل، وتضع في ضوء ذلك كله، وفي الحدود المذهبية، السياسة

الاقتصادية التي تؤدي إلى زيادة الانتاج ونمو الثروة، وتضمن يسر الحياة ورخاء المعيشة.

وعلى هذا الاساس نعرف علاقة المذهب بالسياسة الاقتصادية، التي ترسمها الدولة وتحددها إلى مدى خمس سنوات أو أكثر أو أقل للوصول إلى أهداف معينة في نهاية تلك المدة، فإن هذه السياسة ليست جزءاً من المذهب، ولا من وظيفة المذهب وضعها وتحديدها؛ لأنها تختلف باختلاف الظروف الموضوعية، ونوع الإمكانات التي يملكها المجتمع، وطبيعة المشاكل والصعاب التي لابد من التغلب عليها، فالبلاد الكثيرة السكان بدرجة كبيرة مثلاً تختلف عن البلاد القليلة السكان الواسعة الأرجاء في إمكاناتها ومشاكلها وأساليب التغلب على هذه المشاكل وتعبئة تلك الإمكانات، وهكذا يكون لكل ظرف موضوعي أثره في تحديد السياسة التي يجب انتهاجها.

ولهذا كان لزاماً على المذهب أن يترك رسم تفاصيل هذه السياسة الى الدولة، لتضع التصميم الذي يتفق مع الظروف التي تكتنفها، ويقتصر المذهب على وضع الأهداف الرئيسية للسياسة الاقتصادية، وحدودها العامة وإطارها المذهبي الشامل، الذي يجب على الدولة التقيد به ووضع سياستها ضمنه.

البحث السادس والعشرون
لماذا ننتج؟ ولمن ننتج؟

كنا ندرس من نظرية الانتاج النقطة المتفق عليها مذهبياً بين مختلف الاتجاهات الفكرية للمذاهب الاقتصادية، وهي: تنمية الانتاج واستثمار الطبيعة الى ابعد حد.

ولكن هذه المذاهب بالرغم من اتفاقها على هذا المبدأ تختلف في مواجهة التفصيلات، وطريقة التفكير فيها تبعاً لاختلاف قواعدها الفكرية واطارها الحضاري العام، ومفاهيمها عن الكون والحياة والمجتمع.

فهناك مثلا الاختلاف بين تلك المذاهب في الهدف الاصيل من تنمية الثروة، ووظيفتها في حياة الانسان، فسؤال لماذا ننتج؟ وما هو وظيفة الثروة؟ يجيب عنه كل مذهب بطريقته الخاصة، وفقاً لاساسه الفكري والنظرة العامة التي يتبناها.

وعلى هذا الاساس سوف نأخذ الرأسمالية والاقتصاد الاسلامي، وندرس مفاهيمهما عن الإنتاج واهدافه، لا بوصفهما مذهبين اقتصاديين فحسب، بل بوصفهما اضافة الى ذلك واجهتين لحضارتين مختلفتين؛ لنقدم الأساس الفكري لتنمية الانتاج من وجهة نظر الاسلام، مقارنا بالاساس الفكري لتنمية الثروة في الرأسمالية.

ففي الحضارة المادية الحديثة التي مثلت الرأسمالية تاريخياً واجهتها المذهبية الاقتصادية، تعتبر تنمية الثروة عادة هدفاً اصيلا وغاية اساسية؛ لان المادة هي كل شيء في المقاييس التي يسير عليها انسان هذه الحضارة في حياته، فهو لا يرى غاية وراءها، ولهذا يسعى الى تنمية الثروة لاجل الثروة نفسها وتحقيقاً لاكبر قدر ممكن من الرخاء المادي.

كما ان الرأسمالية تنظر في الاساليب التي تتبعها لتحقيق هذا الهدف الى تنمية الثروة بوضعها الكلي، بشكل منفصل عن التوزيع، فهي ترى: ان الهدف يتحقق، اذا ازداد مجموع ثروة المجتمع، بقطع النظر عن مدى انتشار هذه الثروة في المجتمع، وعن نصيب افراده من اليسر والرخاء الذي توفره تلك الثروة، ولهذا شجع المذهب الرأسمالي على استخدام الآلة الصناعية في عهد الصناعة الآلية؛ لانها تساهم في زيادة الثروة الكلية للمجتمع، ولو عَطّلت الالاف ممن لم يكن يملك الآلة الجديدة، وأدت الى انهيار مشاريعهم.

فالثروة في الحضارة المادية هدف اصيل، ونمو الثروة في المفهوم الرأسمالي يقاس بازدياد مجموع الثروة الكلية في المجتمع.

والمشكلة الاقتصادية ترتبط في التفكير الرأسمالي بندرة الانتاج. وعدم سخاء الطبيعة، واحجامها عن تلبية كل الطلبات. ولاجل هذا كان علاج المشكلة مرتبطاً بتنمية الانتاج، واستغلال قوى الطبيعة وكنوزها الى أبعد حد، بالقضاء على مقاومتها ومضاعفة اخضاعها للانسان.

وللاسلام موقفه المختلف في كل ذلك.

فلا نمو الثروة هو الهدف الاصيل في الاسلام، وان كان مما يستهدفه.

ولا ينظر الاسلام الى نمو الثروة بشكل منفصل عن التوزيع وعلى اساس الثروة الكلية.

ولا المشكلة الاقتصادية تنبع من ندرة الانتاج، ليكون علاجها الاساسي بتنمية مجموع الثروة الكلية.

وفيما يلي تفصيل الموقف الاسلامي.

١ ـ مفهوم الاسلام عن الثروة

ففيما يتصل باعتبار الثروة هدفاً اصيلاً، يمكننا ان نحدد نظرة الاسلام الى الثروة في ضوء النصوص التي عالجت هذه الناحية وحاولت ان تشرح المفهوم الاسلامي للثروة.

وهذه النصوص يمكن تصنيفها الى فئتين: وقد يجد الدارس أوّل وهلة تناقضاً بينهما في معطياتهما الفكرية عن الثروة واهدافها، ولكن عملية التركيب بين تلك المعطيات تحل التناقض، وتبلور المفهوم الكامل للاسلام عن تنمية الثروة بكلا حدّيه.

ففي احدى الفئتين تندرج النصوص التالية:

أ ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: نعم العون على تقوى الله الغنى.

ب ـ وعن الامام الصادق عليه السلام: ان نعم العون على الاخرة الدنيا.

ج ـ وعن الرسول صلى الله عليه وآله: اللهم بارك لنا في الخبز، ولا تفرق بيننا وبينه، ولولا الخبز ما صلينا ولا صمنا ولا ادينا فرائض ربنا.

د ـ وعن الصادق عليه السلام: لا خير فيمن لا يحب جمع المال من حلال، يكفّ به وجهه، ويقضي به دينه، ويصل به رحمه.

وتضم الفئة الثانية النصوص الآتية:

أ ـ عن الرسول صلى الله عليه وآله: من احب دنياه أضر بآخرته.

ب ـ وعن الصادق عليه السلام: رأس كل خطيئة حب الدنيا.

ج ـ وعن الصادق أيضاً: ابعد ما يكون العبد من الله اذا لم يهمه الا بطنه وفرجه.

د ـ وعن امير المؤمنين علي عليه السلام: ان من أعون الاخلاق على الدين الزهد في الدنيا.

ومن اليسير لكل احد ان يلاحظ التفاوت بين الفئتين، فالدنيا والثروة والغنى نعم العون على الاخرة في الفئة الاولى، بينما هي رأس كل خطيئة في الفئة الثانية.

ولكن هذا التناقض يمكن حلّه بعملية تركيب؛ فالثروة وتنميتها نعم العون على الاخرة أو هي رأس كل خطيئة؛ لانها ذات حدَّين، واطارها النفسي هو الذي يبرز هذا الحد او ذاك، فالثروة في رأي الاسلام وتنميتها هدف من الاهداف المهمة، ولكنه هدف طريق لا هدف غاية، فليست الثروة هي الهدف الاصيل الذي تضعه السماء للانسان الاسلامي على وجه الارض، وانما هي وسيلة يؤدي بها الانسان الاسلامي وظيفة الخلافة، ويستخدمها في سبيل تنمية جميع الطاقات البشرية والتسامي بانسانية الانسان في مجالاتها المعنوية والمادية، فتنمية الثروة والانتاج لتحقيق الهدف الاساسي من خلافة الانسان في الارض هي نعم العون على الاخرة، ولا خير فيمن لا يسعى اليها، وليس من المسلمين بوصفهم حملة رسالة في الحياة من تركها واهملها.

واما تنمية الثروة والانتاج لاجل الثروة بذاتها، وبوصفها المجال الاساسي الذي يمارس الانسان فيه حياته ويغرق فيه، فهي رأس كل خطيئة، وهي التي تبعد الانسان

عن ربه، ويجب الزهد فيها.

فالاسلام يريد من الانسان ان ينمي الثروة ليسيطر عليها، وينتفع بها في تنمية وجوده ككل، لا لتسيطر عليه الثروة، وتستلم منه زمام القيادة، وتمحو من امامه الاهداف الكبرى.

٢ ـ ربط تنمية الانتاج بالتوزيع

وفيما يتصل بالفكرة الرأسمالية عن انماء الانتاج التي تنظر الى عملية تنمية الثروة بصورة منفصلة عن نوع توزيعها، فان الاسلام يرفض هذه النظرة، ويربط تنمية الثروة بالتوزيع ومدى ما يحقق نمو الثروة لافراد الامة من يسر ورخاء؛ لأن تنمية الثروة في مفهوم الاسلام وسيلة لا غاية، فما لم تساهم عمليات التنمية في اشاعة اليسر والرخاء بين الافراد، وتوفر لهم الشروط التي تمكنهم من الانطلاق في مواهبهم الخيّرة وتحقيق رسالتهم، فلن تؤدي تنمية الثروة هدفها الصالح في حياة الانسان.

ولهذا نجد ان كتاب الامام علي عليه السلام الى حاكم مصر ـ الذي حدد فيه الامام لواليه البرنامج الاسلامي الذي يجب عليه تطبيقه ـ حين أراد أن يتحدث عن تنمية الثروة بوصفها هدفاً من اهداف مجتمع المتقين ـ على حد تعبير الكتاب ـ لم يصوّر تكديساً هائلاً للثروة، وانما صور اليسر والرخاء يعم حياة الافراد جميعاً في مجتمع المتقين، وهذا يؤكّد ان تنمية الثروة ليست هدفاً الا بمقدار ما تنعكس في حياة الناس ومعيشتهم، وأما حين تنمو الثروة بشكل منفصل عن حياة الناس، ويكون الجمهور في خدمة هذه التنمية، لا التنمية في خدمة الجمهور، فسوف تكتسب الثروة نوعاً من الصنمية، وتصبح غاية لا طريقاً، ويصدق عليها قول النبي صلى الله عليه وآله وهو يعبر عن هذا اللون من الثروة ويحذر من أخطارها: ان الدنانير الصفر والدراهم البيض مهلكاكم كما

أهلكا من كان قبلكم.

وعلى هذا الاساس فالاسلام حين يضع تنمية الانتاج هدفاً للمجتمع، يجعل نصب عينيه ارتباط هذه التنمية باليسر والرخاء العام، ولهذا يرفض من اساليب التنمية ما يتعارض مع ذلك، ويضر بالناس بدلاً عن تيسير الحياة لهم.

٣ ـ تصور الاسلام للمشكلة الاقتصادية

واخيراً فان الاسلام يرى: ان المشكلة الاقتصادية القائمة على اساس تصور واقعي للامور، لم تنشأ من ندرة موارد الانتاج وبخل الطبيعة.

صحيح ان موارد الانتاج في الطبيعة محدودة، وحاجات البشر كثيرة ومتنوعة، وحتماً ان مجتمعاً يتمتع بموارد غير محدودة، وافرة وفرة الهواء، يظل سليماً من المشاكل الاقتصادية، ولا يوجد فيه فقير؛ لان كل فرد فيه قادر على اشباع جميع رغباته في هذا الفردوس.

ولكن هذا لا يعني ان المشكلة الاقتصادية التي تعانيها البشرية في الواقع نابعة من عدم وجود هذا الفردوس، بل ليست محاولة تفسيرها على هذا الأساس الا لوناً من التهرب من مواجهة الوجه الواقعي للمشكلة القابل للحل، بابراز وجهها الاسطوري الذي لا يمكن حلّه بحال من الاحوال؛ ليكون ذلك مبرراً للاعتراف بحتميّة المشكلة وحصر علاجها النسبي في تنمية الانتاج بوصفها عملية مقصودة بذاتها، وبالتالي يؤدي ذلك الى وضع النظام الاقتصادي في اطار المشكلة، بدلاً عن اكتشاف النظام الذي يقضي عليها، كما صنعت الرأسمالية حين ابرزت الوجه الاسطوري للمشكلة. فخيل لها ان الطبيعة ما دامت بخيلة أو عاجزة عن اشباع حاجات الناس جميعا، فمن الطبيعي ان تتصادم هذه الحاجات وتتعارض، وعندئذٍ لابد من وضع نظام اقتصادي

ينسق تلك الحاجات ويحدد ما يجب اشباعه منها.

ان الاسلام لا يقرّ ذلك كله، وينظر الى المشكلة من ناحيتها الواقعية القابلة للحل، كما نجد ذلك في قوله تعالىٰ:

﴿الله الذي خلق السماوات والارض، وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره، وسخر لكم الانهار، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه، وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها. ان الانسان لظلوم كفار﴾.[1]

فان هذه الآيات الكريمة بعد ان استعرضت مصادر الثروة التي انعم الله تعالىٰ بها على الانسان، اكدت أنها كافية لاشباع حاجات الانسان وتحقيق سؤله **﴿وآتاكم من كل ما سألتموه﴾**، فالمشكلة الواقعية لم تنشأ من بخل الطبيعة، او عجزها عن تلبية حاجات الانسان، وانما نشأت من الانسان نفسه كما تقرره الآية الاخيرة **﴿ان الانسان لظلوم كفار﴾**، فظلم الانسان في توزيع الثروة وكفرانه النعمة؛ بعدم استغلال جميع المصادر التي تفضل الله بها عليه استغلالاً تاماً، هما السببان المزدوجان للمشكلة التي يعيشها الانسان البائس منذ أبعد عصور التاريخ، وبمجرد تفسير المشكلة على أساس انساني، يصبح بالامكان التغلب عليها، والقضاء على الظلم وكفران النعمة بايجاد علاقات توزيع عادلة، وتعبئة كل القوى المادية لاستثمار الطبيعة، واستكشاف كل كنوزها.

لمن ننتج؟

سنبدأ أولاً بجواب الرأسمالية عن هذا السؤال، ليتاح عن طريق مقارنة الموقف

---

(١). سورة ابراهيم ١٤:٣٢ ـ ٣٤.

الاسلامي به، اعطاء الجواب من وجهة نظر الاسلام، بملامحه المحددة، وسماته المميزة.

الموقف الرأسمالي

إنّ المذهب الرأسمالي يعتمد في توجيه الإنتاج على جهاز الثمن، الذي تحدده قوانين العرض والطلب في السوق الحرة؛ لأن الاقتصاد الرأسمالي الحر يقوم على أساس المشاريع الخاصة، التي يديرها الأفراد وتخضع لإرادتهم، وكل واحد من هؤلاء يدير مشروعه ويخطط انتاجه، وفقاً لمصلحته ورغبته في أكبر قدر ممكن من الربح، والربح يتبع حركة الثمن في السوق، فكلما اطلع صاحب المشروع على ارتفاع ثمن سلعة، اتجه الى انتاجها بقدر كبير، أملا في الحصول على الوفير من الربح، ومن الواضح: أن ارتفاع ثمن السلعة في السوق يعكس في الظروف السليمة زيادة الطلب عليها، وبهذا تضمن الرأسمالية ربط الانتاج بالطلب، فيكون الانتاج في النهاية موجهاً من قبل المستهلكين ومكيفا طبقاً لحاجاتهم، التي تعبّر عن نفسها في زيادة الطلب وارتفاع الثمن، وفي هذا الضوء تجيب الرأسمالية عن سؤال: لمن ننتج؟ بأن الانتاج لأجل المستهلكين وحاجاتهم، ويتناسب طرداً وعكساً واتجاهاً مع هذه الحاجات.

نقد الموقف الرأسمالي

هذه هي الصورة الظاهرية للانتاج الرأسمالي، التي يبرهن الرأسماليون عن طريقها على التوافق والتلاقي في ظل النظام الرأسمالي بين خطي الانتاج والطلب، وحركتيهما العامتين.

ولكن هذه الصورة، بالرغم من صدقها جزئياً، لا تستطيع ان تخفي التناقض الصارخ في ظل النظام الرأسمالي بين الانتاج والطلب، فهي تشرح الترابط في

تسلسل متعدد الحلقات بين الانتاج والطلب، ولكنها لا تحدد مدلول الطلب، ولا تكشف عن مفهوم الرأسمالية عن هذا الطلب، الذي يتحكم في الانتاج ويوجهه بواسطة رفع ثمن السلع.

والحقيقة: ان الطلب في المفهوم الرأسمالي هو تعبير نقدي اكثر من كونه تعبيراً بشرياً عن حاجة من الحاجات؛ لانه لا يشمل الا قسماً خاصا من الطلب وهو ذلك الطلب الذي يؤدي الى ارتفاع ثمن السلعة في السوق، أي: الطلب الذي يتمتع بالقوة الشرائية، واما تلك الطلبات المجردة عن القوة النقدية، التي لا تستطيع ان تغزو السوق الرأسمالية ولا تؤدي الى رفع ثمن السلعة لعدم امتلاكها الثمن، فنصيبها الاهمال مهما كانت ملحة وضرورية؛ لان الطلب لابد ان يبرهن عليه الطالب بالنقد الذي يقدمه، وما لم يقدم هذا البرهان، فلا حق له في توجيه الانتاج، وان نبع من صميم الواقع البشري وضروراته الملحة.

وبمجرد ان نعرف مفهوم الرأسمالية هذا عن الطلب، تتبدد فجأة كل تلك الاحلام الذهبية التي نسجها انصار الاقتصاد الحر، حول الانتاج الرأسمالي وتكيفه وفقاً للحاجة والطلب؛ لان القوة الشرائية في المجتمع الرأسمالي تتوفر ــ بدرجات عالية ــ في القلة المحظوظة التي تسيطر على ثروات البلاد، وتنخفض لدى غيرهم، وتهبط هبوطاً كبيراً في مستوى القاعدة التي تتكون منها اكثرية المجتمع الرأسمالي، ونتيجة هذا التفاوت الهائل في القوة الشرائية ــ من وجهة نظر المذهب الرأسمالي ــ ان تحتكر الطلبات ذات القوة الشرائية الضخمة توجيه الانتاج، وتملي ارادتها عليه، وتحرم الطلبات الحياتية للجمهور من ذلك؛ لعدم تمتعها بقوة شرائية مغرية

ولما كانت الطلبات التي تتمتع بالقوة الشرائية الضخمة، قادرة على جلب كل

السلع الضرورية والكمالية، وادوات اللهو ووسائل الترف من السوق الرأسمالية، بينما تعجز الطلبات الفقيرة حتى عن جلب السلع الضرورية بصورة كاملة، فسوف يؤدي ذلك الى تجنيد المشاريع الرأسمالية كل طاقاتها لاشباع تلك الطلبات المترفة، وتبقى طلبات الكثرة الكاثرة من الناس على السلع الضرورية ومواد الحياة قائمة دون ان تلقى عناية من الانتاج الرأسمالي، وهكذا تمتليء الاسواق الرأسمالية بألوان من سلع الترف والكماليات، بينما تفقد احياناً الكمية الكافية من السلع الضرورية التي تستطيع ان تشبع حاجات الجميع اشباعاً كاملاً.

هذه هي الرأسمالية في موقفها من الانتاج، والطريقة التي تعتمد عليها في تحديد حركته.

الموقف الاسلامي

واما الاسلام فيمكن تلخيص موقفه في النقاط التالية:

١ ـ يحتم الاسلام على الانتاج الاجتماعي أن يوفر اشباع الحاجات الضرورية لجميع افراد المجتمع، بانتاج كمية من السلع القادرة على اشباع تلك الحاجات الحياتية، بدرجة من الكفاية التي تسمح لكل فرد بتناول حاجته الضرورية منها، وما لم يتوفر مستوى الكفاية والحد الأدنى من السلع الضرورية، لا يجوز توجيه الطاقات القادرة على توفير ذلك الى حقل آخر من حقول الانتاج، فالحاجة نفسها ذات أثر إيجابي في حركة الانتاج، بقطع النظر عن القدرة الاقتصادية لهذه الحاجة ورصيدها النقدي.

٢ ـ يحتم الاسلام ايضا على الانتاج الاجتماعي ان لا يؤدي الى الاسراف؛ لان الاسراف محرم في الشريعة، فكما يحرم على الفرد ان يستعمل العطور الثمينة في

غسل ساحة داره؛ لانه اسراف، كذلك يحرم على المجتمع او على منتجي العطور ــ بتعبير آخر ــ ان ينتجوا من العطور كمية تزيد على حاجة المجتمع وقدرته الاستهلاكية والتجارية؛ لان انتاج الفائض لون من الاسراف، وتبديد للأموال بدون داعٍ.

٣ ـ يسمح الاسلام للامام بالتدخل في الانتاج، للأسباب الآتية:

اولاً: لكي تضمن الدولة الحد الادنى من انتاج السلع الضرورية، والحد الاعلى الذي لا يجوز التجاوز عنه؛ لان سير مشاريع الانتاج الخاصة، وفقاً لارادة اصحابها، دون توجية مركزي من قبل السلطة الشرعية، يؤدى في عصور الانتاج المعقد والضخم الى تسيب الانتاج الاجتماعي، وتعرضه للاسراف والافراط من جانب، وللتفريط بالحد الادنى من جانب آخر.

وثانياً: لاجل ان تملأ منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف؛ فان منطقة الفراغ تضم جميع الوان النشاط المباحة بطبيعتها، فلولي الأمر ان يتدخل في هذه الألوان من النشاط، ويحدَّ منها في ضوء الاهداف العامه للاقتصاد الاسلامى، والذي نعنيه هنا ان الصلاحيات الممنوحة لولي الامر في ملء منطقة الفراغ، تجعل من حقه التدخل في حركة الانتاج والاشراف عليها، وتحديدها ضمن منطقة الفراغ المتروكة للدولة.

وثالثاً: ان التشريع الاسلامي بشأن توزيع الثروات الطبيعية الخام، يفسح المجال بطبيعته للدولة لكي تتدخل، وتهيمن على الحياة الاقتصادية كلها؛ لان تشريع الاسلام بهذا الشأن يجعل من المباشرة في العمل، شرطاً اساسياً في تملك الثروة الطبيعية الخام، واكتساب الحق الخاص فيها، وهذا يعني بطبيعته: عدم امكان قيام

الفرد، مهما كانت امكاناته بالمشاريع الكبرى في استثمار الطبيعة وثرواتها العامة، ما دام لا يكتسب حقه فيها الا بالمباشرة، فيتعين على انتاج الثروات الطبيعية الخام والصناعات الاستخراجية، أن تتم بتنظيم من السلطة الشرعية؛ ليتاح عن طريقها اقامة مشاريع كبرى لاستثمار تلك الثروات، ووضعها في خدمة المجتمع الاسلامي.

البحث السابع والعشرون
صلة الانتاج بالتوزيع وبالتداول

هل توجد صلة بين أشكال الانتاج وعلاقات التوزيع؟

هذا هو السؤال الذي يختلف في الإجابة عنه الإسلام والماركسية، اختلافاً أساسياً على الصعيد المذهبي للاقتصاد.

فالماركسية تؤكد وجود هذه الصلة، وتؤمن بأن كل شكل من أشكال الانتاج يفرض ـ وفقاً لقانون التطور ـ نوعاً خاصاً من التوزيع، وهو النوع الذي ينسجم مع ذلك الشكل من الإنتاج، ويواكب نموه وتطوره، واذا اتخذ الانتاج شكلاً جديداً لا يتفق في حركته مع علاقات التوزيع، التي فرضها الشكل السابق، تحتم على علاقات التوزيع هذه أن تخلي مكانها ـ بعد تناقض وصراع مرير ـ لعلاقات جديدة في التوزيع، تلائم الشكل السائد من الانتاج، وتساعده على النمو والتحرك.

وهكذا ترى الماركسية: ان نظام التوزيع يتبع دائماً شكل الانتاج، ويتكيف وفقاً لحاجاته، وهذه التبعية قانون طبيعي صارم للتاريخ، لا يمكن تبديله أو تعديله، فالقضية الأساسية في حياة الإنسان هي أن ينتج، وأن يسير الانتاج وينمو باطراد، أما كيف يوزع الناتج؟ ومن هم الذين يمنحون حق ملكية الوسائل المنتجة؟ وهل يتم

التوزيع على أساس ملكية الرقيق، أو الملكية الاقطاعية، أو الملكية البرجوازية، أو ملكية البروليتاريا؟ فكل هذا تقرره مصلحة الانتاج نفسه، فالانتاج يتخذ في كل مرحلة تاريخية الأسلوب الموقت من التوزيع الذي يمكنه من النمو في إطاره.

توجيه الانتاج لضمان عدالة التوزيع

والإسلام حين ينكر تبعية التوزيع لاشكال الانتاج، وتكيفه تبعاً لها بقوة القانون الطبيعي للتاريخ، كما تزعم الماركسية، لا يقطع الصلة بالمرة بين التوزيع وشكل الإنتاج، ولكن الصلة في رأي الإسلام بين التوزيع والإنتاج ليست علاقة تبعية وفقاً لقانون طبيعي، وإنما هي صلة يفرضها المذهب، ويحدد فيها الانتاج لحساب التوزيع، بدلا عن تكييف التوزيع طبقاً لحاجات الانتاج، كما تقرره النظرية الماركسية.

وتقوم الفكرة في هذه الصلة على أساس النقاط التالية:

أولاً: ان الاقتصاد الاسلامي يعتبر قواعد التوزيع التي جاء بها ثابتة وصالحة في كل زمان ومكان، لا يختلف في ذاك عصر الكهرباء والذرة عن عصر البخار، ولا عصر البخار عن عصر الطاحونة الهوائية والعمل اليدوي، ففي كل هذه العصور ــ مثلا ــ تصح القاعدة القائلة: ان من حق العامل أن يقطف ثمار عمله.

وثانياً: ان عمليات الانتاج التي يمارسها الفرد، تعتبر مرحلة تطبيق لتلك القواعد العامة في التوزيع، فإحياء الارض الميتة، واستنباط عين الماء، واقتطاع الخشب، واستخراج المعادن، كلها عمليات انتاج، وهي في نفس الوقت تؤدي الى تطبيق القواعد العامة للتوزيع على الثروات المنتجة، فمجال الانتاج إذن هو ظرف تطبيق قواعد التوزيع.

وثالثاً: ان الانتاج إذا ارتفع مستواه، وازدادت وسائله وإمكاناته، نمت سيطرة

الإنسان على الطبيعة، وأصبح بإمكان الفرد المجهز بقوى الإنتاج أن يمارس نشاطه في نطاق أوسع من المجالات التي كانت تتاح له قبل نمو الانتاج وارتفاع مستواه.

ومضافاً الى ذلك نعرف: ان تطور الانتاج ونمو قواه، يتيح للانسان أكثر فأكثر استغلال القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق، خلال عمليات الإنتاج التي يمارسها، وقد يبلغ هذا الاستغلال درجة تشكل خطراً على التوازن العام، ومُثُل العدالة الاجتماعية في الإسلام.

ولنأخذ مثالاً على ذلك من إحياء الأرض؛ فان الانسان في عصور العمل اليدوي، لم يكن يستطيع أن يحيي مساحات شاسعة من الأرض؛ لأن النظرية لا تأذن له باستخدام الأجراء في هذا السبيل، وهو لا يمكنه بأدوات عصر ما قبل الآلة أن يباشر الاحياء الا في حدود خاصة، ولهذا لم يكن في مقدوره أن يسيء استغلال القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق، ولا أن يمتلك مساحات خطيرة من الأرض، وفقاً للقاعدة التي تمنح المحيي حقاً في الارض التي أحياها، ولكن عصر الآلة يمد الفرد بالقدرة على إحياء تلك المساحات الخطيرة، وإساءة استغلال القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق، فلابد في هذه الحالة من توجيه التطبيق الوجهة التي تتفق مع مُثُل العدالة الاجتماعية في الاسلام.

ومن هنا نشأت الصلة المذهبية في الاسلام، بين الانتاج والتوزيع، ومردها في الحقيقة الى فكرة التطبيق الموجه، التي تحدد الانتاج، بوصفه عملية تطبيق لقواعد التوزيع، تحديداً يضمن عدالة التوزيع واتساقه مع مثل الإسلام وأهدافه.

وقد جسد الاسلام فكرة التطبيق الموجّه التي تحدد الانتاج لحساب التوزيع، في إعطاء ولي الأمر الحق في التدخل للحد من تطبيق القاعدة والمنع من الأعمال التي

تؤدي إلى استغلال قواعد التوزيع استغلالاً سيئاً، ففي مثال الأرض الذي قدمناه، يملك ولي الأمر الحق في منع الفرد من ممارسة الاحياء، الا في حدود تعين وفقاً لتصور الاسلام للعدالة الاجتماعية، كما يقرره مبدأ تدخل الدولة الذي سوف ندرسه بتفصيل في بحث مقبل.

وبهذا نعرف: أن تطور الانتاج ونموه، قد يفرض على ولي الأمر التدخل في توجيه الانتاج، والتحديد من مجالات تطبيق القواعد العامة للتوزيع، دون أن يمس جوهر القواعد نفسها.

وهذا يعني: أن مبدأ تدخل الدولة الذي يسمح لها بتوجيه التطبيق، هو القاعدة التي ضمن بها الاسلام صلاحية قواعده العامة في التوزيع، وانسجامها مع تصوراته للعدالة الاجتماعية في كل زمان ومكان.

الصّلة بين الإنتاج والتداول

الانتاج هو: عملية تطوير الطبيعة الى شكل أفضل بالنسبة الى حاجات الانسان.[1]

---

(١). وبالتعبير التقليدي في الاقتصاد هو: خلق منفعة جديدة.

وانما آثرنا التعبير الاول في تعريف الانتاج؛ لان الذين يعرفونه بالصيغة الثانية، يقعون في تعميم غير مقصود؛ لأنهم يفسرون المنفعة بأنها صفة في الشيء، تجعله صالحاً لاشباع اي حاجة كانت، ويقولون: ان هذه الصفة ليست صفة ذاتية او موضوعية في الشيء، وانما تتولد من مجرد الرغبة فيه، ولو كانت الرغبة تقوم على خطأ في تقدير الموقف، كالرغبة في عقاقير نتيجة لاعتقاد خاطىء بأثرها في الوقاية من الوباء.

وتعريف الانتاج والمنفعة بهذا الشكل، يدرج في الانتاج: عمل الفرد في اقناع الجمهور بفائدة مادة معينة في الوقاية او العلاج؛ لان هذا العمل يخلق منفعة جديدة ويؤدي الى تمتع تلك المادة بصفة اشباع لرغبة عامة، بالرغم من ان الفرد لم يمارس في المادة اي نشاط

والتداول بمعناه المادي: نقل الاشياء من مكان الى آخر، وبمعناه القانوني ــ وهو الذي نقصده بهذا البحث ــ يعبر عن: مجموع عمليات التجارة التي تتم عن طريق عقود المقايضة، من بيع ونحوه.

ومن الواضح: أن التداول بمعناه المادي نوع من عمليات الانتاج؛ لأن نقل الثروة من مكان الى مكان يخلق في كثير من الأحيان منفعة جديدة، ويعتبر تطويراً للمادة إلى شكل أفضل بالنسبة الى حاجات الانسان عن طريق نقل السلع المنتجة الى الأماكن القريبة من المستهلكين، ووضعها في متناول أيديهم.

وأما التداول بمعناه القانوني، وهو: نقل الحقوق او الملكية من فرد لآخر، كما نشاهده في عمليات التجارة، فهو بوصفه عملية قانونية، لابد أن يكتسب مفهومه وتحدد علاقته بالانتاج على أساس مذهبي.

ولهذا يمكننا أن ندرس رأي الاسلام في الصلة بين الانتاج والتداول وطبيعة العلاقة التي يقيمها بينهما في مخططه المذهبي العام.

ومفهوم الاسلام عن التداول وصلته بالانتاج مذهبياً لا يساهم في تصور مذهبي شامل فحسب، بل يؤثر تأثيراً مهماً في وضع السياسة العامة في مجال التداول، وملء الفراغ الذي تركه الاسلام للدولة لكي تملأه حسب الظروف.

مفهوم الاسلام عن التداول

والذي يبدو من دراسة نصوص المفاهيم والأحكام: ان التداول في نظر الاسلام

= اقتصادي.

وهذا هو التعميم الذي يمنى به التعريف التقليدي، ولهذا قلنا: ان الانتاج هو تطوير الطبيعة الى شكل افضل بالنسبة الى حاجات الانسان، وبهذا يتوقف اكتساب العمل طابع الانتاج على خلقه المنفعة وممارسته للطبيعة بلون من الالوان.

من حيث المبدأ شعبة من الانتاج، ولا ينبغي أن ينفصل عن مجاله العام.

وهـذا المفهوم الاسلامي، يتفق تماماً مع قصة التداول تاريخياً ونشوئه، والحاجات الموضوعية التي ولدته.

فان التداول في أكبر الظن لم يكن موجوداً على نطاق واسع في المجتمعات التي كان كل فرد فيها يكتفي عادة بما ينتجه مباشرة، في اشباع حاجاته البسيطة؛ لأن الانسان الذي يعيش هذا الاكتفاء الذاتي لا يشعر بحاجة غالباً، الى الحصول على منتجات فرد آخر ليمارس، مع ذلك الفرد لوناً من ألوان التداول والتبادل، وإنما نشأ التداول في حياة الانسان نتيجة لتقسيم العمل، الذي أصبح كل فرد بموجبه يمارس فرعاً خاصاً من فروع الإنتاج، وينتج في ذلك الفرع كمية أكبر من حاجته ويحصل على سائر السلع التي يحتاجها من منتجي تلك السلع عن طريق التبادل.

فمنتج الحنطة مثلا يقتصر على انتاجها، ويسد حاجته من الصوف بحمل كمية من الحنطة الفائضة عن الحاجة، إلى منتج الصوف الذي يحتاج أيضاً الى حنطة، فيدفع اليه حاجته من الحنطة ويتسلم منه مقابل ذلك الكمية التي يريدها من الصوف.

وتطور التداول بعد ذلك، فوجد الوسيط بين المنتج والمستهلك، وأصبح منتج الصوف لا يبيع الصوف مباشرة لمنتج الحنطة في مثالنا السابق، بل أخذ شخص ثالث يقوم بمهمة الوساطة بينهما، فيشتري الكميات المنتجة من الصوف، لا لاستهلاكها في حاجته الخاصة، بل لإعدادها وجعلها في متناول أيدي المستهلكين، فبدلاً عن أن يتصل منتج الحنطة بمنتج الصوف ابتداء، أصبح يلتقي بهذا الوسيط الذي أعد الصوف في السوق وهيأه للبيع، ويتفق معه على الشراء، ومن هنا نشأت

عمليات التجارة، وأصبح الوسيط يوفر كثيراً من الوقت والجهد على المنتجين والمستهلكين.

وفي هذا الضوء نعرف: ان التداول او نقل الملكية في كلا الدورين ـ دور التقاء المنتجين مباشرة ودور الوسيط التاجر ـ كان يسبقه عمل من أعمال الانتاج، ممن ينقل ملكية المال إلى غيره ويحصل على ثمنه؛ ففي الدور الأول: كان منتج الصوف يمارس بنفسه عملية انتاج الصوف، ثم يبيعه وينقل ملكيته الى آخر بعوض، وفي الدور الثاني: كان الوسيط يمارس عملية نقل الصوف الى السوق، والمحافظة عليه وجعله في متناول يد المستهلك متى أراد، وهذا لون من الانتاج كما عرفنا قبل لحظات.

وهذا يعني: أن الفوائد التي يجنيها البائع من نقل ملكية المال الى غيره بعوض ـ وهي ما نسميه الآن بالارباح ـ كانت نتيجة لعمل إنتاجي يمارسه البائع، ولم تكن نتيجة لنفس عملية نقل الملكية.

ولكن سيطرة الدوافع الأنانية على التجارة، أدت الى انحرافها عن وضعها الطبيعي، الذي كان ناتجاً عن حاجة موضوعية سليمة، وبخاصة في عصر الرأسمالية الحديثة، ونتج عن ذلك انفصال التداول في كثير من الاحيان عن الانتاج، وأصبح نقل الملكية عملية تقصد لذاتها، دون أن يسبقها أي عمل إنتاجي من الناقل، وتمارس لأجل الحصول على فوائد وأرباح، فبينما كانت التجارة مصدراً لهذه الفوائد والأرباح، بوصفها شعبة من الانتاج، أصبحت مصدراً لذلك لمجرد كونها عملية قانونية لنقل الملكية، ولهذا نجد في التجارة الرأسمالية: أن العمليات القانونية لنقل الملكية قد تتعدد على مال واحد، تبعاً لتعدد الوسطاء بين المنتج والمستهلك، لا

لشيء، إلا لكي يحصل أكبر عدد ممكن من التجار الرأسماليين على أرباح تلك العمليات ومكاسبها.

ومن الطبيعي أن يرفض الاسلام هذا الانحراف الرأسمالي في عمليات التداول؛ لأنه يتعارض مع مفهومه عن المبادلة ونظرته اليها بوصفها جزءاً من الانتاج، ولهذا فهو يعالج قضايا التداول وينظمها دائماً في ضوء نظرته الخاصة اليه، ويتجه الى عدم فصل التداول تشريعياً، في التنظيمات القانونية لعقود المقايضة، عن الانتاج فصلا حاسماً.

النصوص المذهبية للمفهوم

ومن اليسير ـ بعد أن اتضحت معالم المفهوم الإسلامي عن التداول ـ[1] أن نلمح هذا المفهوم في النصوص المذهبية للاسلام، وفي مجموعة من الأحكام والتشريعات التي يضمها البناء العلوي للشريعة.

فمن النصوص المذهبية التي تعكس هذا المفهوم، وتحدد النظرة الاسلامية الى التداول، ما جاء في كتاب علي عليه السلام الى واليه على مصر، مالك الاشتر، وهو يضع له برنامج العمل، ويحدد له مفاهيم الاسلام: «ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيراً، المقيم منهم والمضطرب بماله والمترفق ببدنه؛ فانهم مواد المنافع، وأسباب المرافق، وجلابها من المباعد والمطارح، في برك وبحرك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترون عليها».

وواضح من هذا النص: ان فئة التجار جعلت في صف واحد مع ذوي الصناعات،

---

(١). قد يكون من الأفضل أن نعبر عن هذا اللون من المفاهيم بكلمة: اتجاه اسلامي؛ تمييزاً لها عن الاحكام الاسلامية.

أي المنتجين، وأطلق عليهم جميعاً أنهم مواد المنافع، فالتاجر يخلق منفعة كما يخلق الصانع، وعقب ذلك بشرح المنافع التي يخلقها التجار، والعمليات التي يمارسونها، في جلب المال من المباعد والمطارح، ومن حيث لا يلتئم الناس لمواضعها، ولا يجترؤون عليها.

فالتجارة في نظر الاسلام نوع من الانتاج والعمل المثمر، ومكاسبها انما هي في الأصل نتيجة لذلك، لا للعملية في نطاقها القانوني فحسب.

وهذا المفهوم الاسلامي عن التداول ليس مجرد تصور نظري فحسب، وإنما يعبر عن اتجاه عملي عام؛ لأنه يقدم الأساس الذي تملأ الدولة في ضوئه الفراغ المتروك لها في حدود صلاحياتها، كما ألمعنا الى ذلك سابقاً.

الاتجاه التشريعي الذي يوضّح المفهوم

وأما الأحكام والتشريعات التي توضّح المفهوم الاسلامي عن التداول، فيمكننا أن نجدها في عدد من النصوص التشريعية، والآراء الفقهية كما يلي:

١ ـ في رأي عدد من الفقهاء: ان التاجر إذا اشترى حنطة مثلا ولم يقبضها، لا يسمح له أن يربح فيها عن طريق بيعها بثمن أكبر، وانما يجوز له ذلك بعد قبضها، مع أن عملية النقل القانونية تتم في الفقه الاسلامي بنفس العقد، ولا تتوقف على أي عمل إيجابي بعده، فالتاجر يملك الحنطة بعد العقد وان لم يقبضها، ولكنه بالرغم من ذلك لا يسمح له بالاتجار بها والحصول على ربح ما لم يقبض المال، حرصاً على ربط الارباح التجارية بعمل، وإخراج التجارة عن كونها مجرد عمل قانوني يدر ربحاً.

وفي عدة نصوص تشريعية ما يشير الى هذا الرأي، فقد سئل الامام موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يشتري الطعام، أيصلح بيعه قبل أن يقبضه؟ قال عليه السلام: اذا ربح

لم يصلح حتى يقبض، وإن كان تولية ـ أي باعه بنفس الثمن الذي اشتراه به بدون ربح ـ فلا بأس.[1]

٢ ـ ويرىٰ كثير من الفقهاء: ان التاجر اذا ابتاع مالاً مؤجلاً، بثمن يدفعه فعلا، فليس له حين حلول الأجل أن يبيع ما اشتراه ـ قبل قبضه ـ بثمن اكبر،[2] فاذا اشتريت حنطة من الزارع، واتفقت معه على أن يسلمك الحنطة بعد شهر، ودفعت له الثمن فعلاً، فلا يجوز لك بعد مرور شهر أن تبيع تلك الحنطة بزيادة قبل ان تقبضها، وتستغل عملية النقل القانونية في سبيل الحصول على ربح جديد، وإنما لك أن تبيع المال بنفس الثمن الذي اشتريته به.

---

(١). وسائل الشيعة للحر العاملي محمد بن الحسن ٣٨٩/١٢.

(٢). لاحظ جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام للفقيه محمد حسن النجفي المجلد الرابع من الطبعة الحجرية كتاب البيع الفصل العاشر.

البحث الثامن والعشرون
الضمان الاجتماعي

فرض الاسلام على الدولة ضمان معيشة أفراد المجتمع الاسلامي ضماناً كاملاً، وهي عادة تقوم بهذه المهمة على مرحلتين: ففي المرحلة الأولى تهيّء الدولة للفرد وسائل العمل، وفرصة المساهمة الكريمة في النشاط الاقتصادي المثمر؛ ليعيش على أساس عمله وجهده، فاذا كان الفرد عاجزاً عن العمل وكسب معيشته بنفسه كسباً كاملاً، أو كانت الدولة في ظرف استثنائي لا يمكنها منحه فرصة العمل، جاء دور المرحلة الثانية، التي تمارس فيها الدولة تطبيق مبدأ الضمان، عن طريق تهيئة المال الكافي، لسد حاجات الفرد، وتوفير حد خاصّ من المعيشة له.

ومبدأ الضمان الاجتماعي هذا يرتكز في المذهب الاقتصادي للاسلام على أساسين:

أحدهما: التكافل العام، **والآخر**: حق الجماعة في موارد الدولة العامة، ولكل من الأساسين حدوده ومقتضياته، في تحديد نوع الحاجات التي يجب أن يضمن إشباعها، وتعيين الحد الأدنى من المعيشة التي يوفرها مبدأ الضمان الاجتماعي للافراد.

فالأساس الأول للضمان لا يقتضي أكثر من ضمان اشباع الحاجات الحياتية الضرورية للفرد، بينما يزيد الأساس الثاني على ذلك، ويفرض إشباعاً أوسع ومستوى أرفع من الحياة.

والدولة يجب أن تمارس الضمان الاجتماعي في حدود امكاناتها على مستوى كل من الأساسين.

ولكي نحدد فكرة الضمان في الإسلام يجب أن نشرح هذين الاساسين ومقتضياتهما وأدلتهما الشرعية.

الاساس الاول للضمان الاجتماعي

وهو مبدأ التكافل العام، الذي يفرض فيه الاسلام على المسلمين كفايةً، كفالة بعضهم لبعض، ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته، يجب عليه أن يؤديها على أي حال كما يؤدي سائر فرائضه.

والضمان الاجتماعي الذي تمارسه الدولة على أساس هذا المبدأ، يعبر في الحقيقة عن وظيفة الدولة في الزام رعاياها بامتثال ما يكلفون به شرعاً، ورعايتها لتطبيق المسلمين أحكام الاسلام على انفسهم، فهي بوصفها الأمينة على تطبيق أحكام الإسلام، والقادرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مسؤولة عن أمانتها، ومخولة حق إكراه كلّ فرد على اداء واجباته الشرعية، ومنها: القيام بواجباتهم في كفالة العاجزين، اذا امتنعوا عن القيام بها، وتفرض عليهم في حدود صلاحياتها مدّ هذا الضمان بالقدر الكافي من المال، الذي يجعلهم قد أدوا الفريضة وامتثلوا أمر الله تعالى.

ولأجل أن نعرف حدود الضمان الاجتماعي، الذي تمارسه الدولة على أساس

مبدأ التكافل، ونوع الحاجات التي يضمن إشباعها، يجب أن نستعرض بعض النصوص التشريعية التي أشارت إلى مبدأ التكافل، لنحدد في ضوئها القدر الواجب من الكفالة على المسلمين، وبالتالي حدود الضمان الذي تمارسه الدولة على هذا الأساس.

فقد جاء في الحديث: أنه سئل الامام الصادقعليه السلام عن قوم عندهم فضل، وبإخوانهم حاجة شديدة، وليس يسعهم الزكاة، أيسعهم أن يشبعوا ويجوع اخوانهم؟ فإن الزمان شديد، فردّ الامامعليه السلام قائلاً: ان المسلم أخ المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحرمه، فيحق على المسلمين الاجتهاد فيه والتواصل والتعاون عليه، والمواساة لأهل الحاجة.(١)

وفي حديث آخر: ان الامام جعفر الصادقعليه السلام قال: «ايما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه، وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، اقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلولة يداه الى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به الى النار».(٢)

وواضح: ان الأمر به الى النار يدل على أن المؤمن يجب عليه إشباع حاجة أخيه المؤمن، في حدود قدرته؛ لأن الشخص لا يدخل النار إذا ترك شيئاً لا يجب عليه.

والحاجة في هذا الحديث وان جاءت مطلقة، ولكن المقصود منها هو الحاجة الشديدة التي ورد الحديث الأول بشأنها؛ لأن غير الحاجات الشديدة لا يجب على المسلمين كفالتها وضمان إشباعها إجماعاً.

---

(١). وسائل الشيعة للحر العاملي ٥٩٧/١١.
(٢). الوسائل ٥٩٩/١١.

وينتج عن ذلك: أن الكفالة هي في حدود الحاجات الشديدة، فالمسلمون إذاكان لديهم فضل عن مؤونتهم، فلا يسعهم ـ على حد تعبير النص في الحديث الأول ـ أن يتركوا أخاهم في حاجة شديدة، وشدة الحاجة تعني: وعسر الحياة بدون إشباعها.

وقد ربط الاسلام بين هذه الكفالة ومبدأ الأخوة العامة بين المسلمين ليدلل على أنها ليست ضريبة التفوق في الدخل فحسب، وإنما هي التعبير العملي عن الأخوة العامة، سيراً منه على طريقته في إعطائه الاحكام إطاراً خلقياً يتفق مع مفاهيمه وقيمه، فحق الانسان في كفالة الآخر له مستمد في مفهوم الاسلام من اخوته له، واندراجه معه في الأسرة البشرية الصالحة، والدولة تمارس في حدود صلاحياتها حماية هذا الحق وضمانه.

الاساس الثاني للضمان الاجتماعي

وهو: حق الجماعة في مصادر الثروة، وعلى أساس هذا الحق تكون الدولة مسؤولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين والعاجزين، بقطع النظر عن الكفالة الواجبة على أفراد المسلمين أنفسهم.

وسوف نتحدث أولا عن هذه المسؤولية المباشرة للضمان وحدودها، وفقاً لنصوصها التشريعية، ثم عن الأساس النظري الذي ترتكز عليه فكرة هذا الضمان، وهو حق الجماعة في ثروات الطبيعة.

أما عن المسؤولية المباشرة للضمان، فإن حدود هذه المسؤولية تختلف عن حدود الضمان، الذي تمارسه الدولة على أساس مبدأ التكافل العام؛ فإن هذه المسؤولية لا تفرض على الدولة ضمان الفرد في حدود حاجاته الحياتية فحسب، بل تفرض عليها أن تضمن للفرد مستوى الكفاية من المعيشة الذي يحياه أفراد المجتمع

الاسلامي؛ لأن ضمان الدولة هنا ضمان إعالة، وإعالة الفرد هي القيام بمعيشته وإمداده بكفايته، والكفاية من المفاهيم المرنة، التي يتسع مضمونها كلما ازدادت الحياة العامة في المجتمع الإسلامي يسراً ورخاء، وعلى هذا الأساس يجب على الدولة أن تشبع الحاجات الأساسية للفرد، من غذاء ومسكن ولباس، وان يكون إشباعها لهذه الحاجات من الناحية النوعية والكمية، في مستوى الكفاية بالنسبة إلى ظروف المجتمع الإسلامي، كما يجب على الدولة إشباع غير الحاجات الأساسية من سائر الحاجات، التي تدخل في مفهوم المجتمع الاسلامي عن الكفاية تبعاً لمدى ارتفاع مستوى المعيشة فيه.

والنصوص التشريعية التي تدل على المسؤولية المباشرة للدولة في الضمان الاجتماعي، واضحة كل الوضوح، في تأكيد هذه المسؤولية، وأن الضمان هنا ضمان إعالة، أي ضمان مستوى الكفاية من المعيشة.

ففي حديث عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام قال ـ محدداً ما للامام وما عليه ـ: «انه وارث من لا وارث له، ويعول من لا حيلة له».

وفي حديث آخر عنه عليه السلام قال: «من طلب هذا الرزق من حلّه ليعود به على نفسه وعياله، كان كالمجاهد في سبيل الله، فإن غلب عليه، فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت به عياله، فإن مات ولم يقضه كان على الإمام قضاؤه، فان لم يقضه، كان عليه وزره».

وجاء في كتاب الامام علي عليه السلام الى واليه على مصر: «ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين، وأهل البؤس والزمنى؛ فان في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً، واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم، واجعل لهم

قسماً من بيت مالك، وقسماً من غلات صوافي الاسلام في كل بلد؛ فان للأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكل قد استرعيت حقه، فلا يشغلنك عنهم بطر؛ فانك لا تعذر بتضييعك التافهَ لإحكامك الكثيرَ المهم، فلا تشخص همك عنهم، ولا تصعّر خدك لهم».

فهذه النصوص تقرر بكل وضوح مبدأ الضمان الاجتماعي، وتشرح المسؤولية المباشرة للدولة في إعالة الفرد وتوفير حد الكفاية له.

وأما الأساس النظري الذي ترتكز فكرة الضمان في هذا المبدأ عليه، فمن الممكن أن يكون إيمان الاسلام بحق الجماعة كلها في موارد الثروة؛ لأن هذه الموارد الطبيعية قد خلقت للجماعة كافة، لا لفئة دون فئة **﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**،[1] وهذا الحق يعني: ان كل فرد من الجماعة له الحق في الانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها، فمن كان من الجماعة قادراً على العمل في أحد القطاعات العامة والخاصة، كان من وظيفة الدولة أن تهيء له فرصة العمل في حدود صلاحيتها، ومن لم تتح له فرصة العمل، أو كان عاجزاً عنه، فعلى الدولة أن تضمن حقه في الاستفادة من ثروات الطبيعة، بتوفير مستوى الكفاية من العيش الكريم.

فالمسؤولية المباشرة للدولة في الضمان، ترتكز على أساس الحق العام للجماعة في الاستفادة من ثروات الطبيعة، وثبوت هذا الحق للعاجزين عن العمل من أفراد الجماعة.

وأما الطريقة التي اتخذها المذهب لتمكين الدولة من ضمان هذا الحق وحمايته للجماعة كلها بما تضم من العاجزين، فهي إيجاد بعض القطاعات العامة في الاقتصاد

---

(١). سورة البقرة ٢:٢٩.

الإسلامي، التي تتكون من موارد الملكية العامة، وملكية الدولة، لكي تكون هذه القطاعات ـ إلى صف فريضة الزكاة ـ ضماناً لحق الضعفاء من أفراد الجماعة، وحائلاً دون احتكار الأقوياء للثروة كلها، ورصيداً للدولة يمدها بالنفقات اللازمة لممارسة الضمان الاجتماعي، ومنح كل فرد حقه في العيش الكريم من ثروات الطبيعة.

وقد أفتى بعض الفقهاء كالشيخ الحر: بأن ضمان الدولة لا يختص بالمسلم، فالذمي الذي يعيش في كنف الدولة الإسلامية إذا كبر وعجز عن الكسب، كانت نفقته من بيت المال، وقد نقل الشيخ الحر حديثاً عن الإمام علي: انه مرَّ بشيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين: ما هذا؟ فقيل له: يا أمير المؤمنين انه نصراني، فقال الإمام: استعملتموه حتى اذا كبر وعجز منعتموه! انفقوا عليه من بيت المال.

البحث التاسع والعشرون:
التوازن الإجتماعي

حين عالج الاسلام قضية التوازن الاجتماعي، ليضع منه مبدءاً للدولة في سياستها الاقتصادية، انطلق من حقيقتين: إحداهما كونية، والأخرى مذهبية.

أما الحقيقة الكونية فهي: تفاوت أفراد النوع البشري في مختلف الخصائص والصفات النفسية والفكرية والجسدية، فهم يختلفون في الصبر والشجاعة، وفي قوة العزيمة والأمل، ويختلفون في حدة الذكاء وسرعة البديهة، وفي القدرة على الابداع والاختراع، ويختلفون في قوة العضلات، وفي ثبات الأعصاب، الى غير ذلك من مقومات الشخصية الإنسانية التي وزعت بدرجات متفاوتة على الأفراد.

وهذه التناقضات ليست في رأي الإسلام ناتجة عن أحداث عرضية في تاريخ الإنسان، فإن من الخطأ محاولة تفسير تلك التناقضات والفروق بين الأفراد، على أساس ظرف اجتماعي معين، أو عامل اقتصادي خاص؛ لأن هذا العامل أو ذلك الظرف، لئن أمكن أن تفسر في ضوئه الحالة الاجتماعية ككل، فيقال: أن التركيب الطبقي الاقطاعي، أو أن نظام الرقيق كان وليد هذا العامل الاقتصادي، كما يصنع أنصار التفسير المادي للتاريخ، فلا يمكن بحال من الأحوال أن يكون العامل

الاقتصادي، أو أي وضع اجتماعي، كافياً لتفسير ظهور تلك الاختلافات والتناقضات الخاصة بين الأفراد، وإلا فلماذا اتخذ هذا الفرد دور الرقيق، وذلك الفرد دور السيد المالك؟ وأصبح هذا الفرد ذكياً قادراً على الابداع، والآخر خاملاً عاجزاً عن الإجادة؟ ولماذا لم يتبادل هذان الفردان موقعهما ضمن إطار النظام العام؟

ولا جواب عن هذا السؤال بدون افتراض الافراد مختلفين في مواهبهم وإمكاناتهم الخاصة، قبل كل تفاوت اجتماعي بينهم في التركيب الطبقي للمجتمع، لكي يفسر تفاوت الأفراد في التركيب الطبقي، واختصاص كل فرد بموقعه الخاص في هذا التركيب، على أساس الاختلاف في مواهبهم وإمكاناتهم، فمن الخطأ القول: أن هذا الفرد أصبح ذكياً لأنه أحتل مكان السيد في التركيب الطبقي، وذاك أصبح خاملا لأنه احتلّ مكان العبد في هذا التركيب، لأنه لابد لكي يحتل هذا مكان العبد، ويحضى ذاك بمكان السيد أن يوجد فارق بينهما مكّن السيد من إقناع العبد بتوزيع المواقع على هذا الشكل، وهكذا ننتهي حتماً في التعليل إلى العوامل الطبيعية السيكولوجية التي تنبع منها الاختلافات الشخصية، في مختلف الخصائص والصفات.

فالاختلاف بين الأفراد حقيقة مطلقة، وليس نتيجة إطار اجتماعي معين، فلا يمكن لنظرة واقعية تجاهلها، ولا لنظام اجتماعي الغاؤها في تشريع، أو في عملية تغيير لنوع العلاقات الاجتماعية.

هذه هي الحقيقة الأولى.

وأما الحقيقة الاخرى في المنطق الاسلامي لمعالجة قضية التوازن فهي: القاعدة المذهبية للتوزيع القائلة: إن العمل هو أساس الملكية وما لها من حقوق، وقد مرت

بنا هذه القاعدة، ودرسنا محتواها المذهبي بكل تفصيل في بحوث التوزيع.

لنجمع الآن هاتين الحقيقتين، لنعرف كيف انطلق الإسلام منهما لمعالجة قضية التوازن؟

إن نتيجة الإيمان بهاتين الحقيقتين هي: السماح بظهور التفاوت بين الافراد في الثروة، فاذا افترضنا جماعة استوطنوا أرضاً وعمروها، وأنشأوا عليها مجتمعاً، وأقاموا علاقاتهم على أساس أن العمل هو مصدر الملكية، ولم يمارس أحدهم أي لون من ألوان الاستغلال للآخر، فسوف نجد أن هؤلاء يختلفون بعد برهة من الزمن في ثرواتهم، تبعاً لاختلافهم في الخصائص الفكرية والروحية والجسدية، وهذا التفاوت يقره الإسلام؛ لأنه وليد الحقيقتين اللتين يؤمن بهما معاً، ولا يرى فيه خطراً على التوازن الاجتماعي ولا تناقضاً معه، وعلى هذا الأساس يقرر الاسلام أن التوازن الاجتماعي يجب أن يفهم في حدود الاعتراف بهاتين الحقيقتين.

ويخلص الإسلام من ذلك إلى القول: إن التوازن الاجتماعي هو التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة، لا في مستوى الدخل، والتوازن في مستوى المعيشة معناه: أن يكون المال موجوداً لدى أفراد المجتمع ومتداولاً بينهم، الى درجة تتيح لكل فرد العيش في المستوى العام، أي: أن يحيئ جميع الأفراد مستوى واحداً من المعيشة، مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة، ولكنه تفاوت درجة، وليس تناقضاً كلياً في المستوى، كالتناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي.

وهذا لا يعني أن الإسلام يفرض إيجاد هذه الحالة من التوازن في لحظة، وإنما يعني جعل التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة، هدفاً تسعى الدولة في حدود

صلاحياتها الى تحقيقه والوصول اليه، بمختلف الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحياتها.

وفهمنا هذا لمبدأ التوازن الاجتماعي في الاسلام يقوم على أساس التدقيق في النصوص الاسلامية، الذي يكشف عن ايمان هذه النصوص بالتوازن الاجتماعي هدفاً، واعطائها لهذا الهدف نفس المضمون الذي شرحناه.

فقد جاء في الحديث: ان الامام موسى بن جعفرعليه السلام ذكر بشأن تحديد مسؤولية الوالي في اموال الزكاة: «ان الوالي يأخذ المال فيوجهه الوجه الذي وجهه الله له، على ثمانية أسهم، للفقراء والمساكين، يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم، بلا ضيق ولا تقية، فان فضل من ذلك شيء، ردّ الى الوالي، وان نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به، كان على الوالي أن يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا».

وهذا النص يحدد بوضوح: ان الهدف النهائي الذي يحاول الاسلام تحقيقه، ويلقي مسؤولية ذلك على ولي الامر، هو اغناء كل فرد في المجتمع الاسلامي.

فتعميم الغنى هو الهدف الذي تضعه النصوص أمام ولي الامر، ولكي نعرف المفهوم الاسلامي للغنى، يجب ان نحدد ذلك في ضوء النصوص ايضاً، واذا رجعنا اليها، وجدنا ان النصوص جعلت من الغنى الحد النهائي لتناول الزكاة، فسمحت باعطاء الزكاة للفقير حتى يصبح غنياً، ومنعت اعطاءه بعد ذلك، كما جاء في الخبر عن الامام جعفر الصادقعليه السلام: «تعطيه من الزكاة حتى تغنيه»، فالغنى الذي يهدف الاسلام الى توفيره لدى جميع الافراد، هو هذا الغنى الذي جعله حداً فاصلاً بين اعطاء الزكاة ومنعها، فيجب ان نرجع الى النصوص، لتشخيص طبيعة هذا الحد الذي ينفصل بين اعطاء الزكاة ومنعها، لنعرف بذلك مفهوم الغنى في الاسلام.

ويمكن الكشف عن طبيعة ذلك الحد، في ضوء حديث ابي بصير، الذي جاء فيه: «انه سأل الامام جعفر الصادق عن رجل له ثمانمائة درهم، وهو رجل خفاف، وله عيال كثير، أله ان يأخذ من الزكاة؟ فقال له الامام: يا ابا محمد أيربح من دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل؟ فقال ابو بصير: نعم، فقال الامام: ان كان يفضل عن قوته مقدار نصف القوت، فلا يأخذ الزكاة، وان كان أقل من نصف القوت، أخذ الزكاة، وما اخذه منها فضّه على عياله حتى يلحقهم بالناس».

ففي ضوء هذا النص نعرف ان الغنى في الاسلام هو انفاق الفرد على نفسه وعائلته، حتى يلحق بالناس، وتصبح معيشته في المستوى المتعارف الذي لا ضيق فيه ولا تقية.

وهكذا تكتمل في ذهننا الصورة الاسلامية المحددة لمبدأ التوازن الاجتماعي، ونعلم أن الهدف الموضوع لولي الامر، هو العمل لالحاق الافراد المتخلفين بمستوى أعلى، على نحو يحقق مستوى عاما مرفها للمعيشة.

وكما وضع الإسلام مبدأ التوازن الاجتماعي وحدد مفهومه، تكفل ايضاً بتوفير الإمكانات اللازمة للدولة، لكي تمارس تطبيقها للمبدأ في حدود تلك الامكانات.

ويمكن تلخيص هذه الامكانات في الأمور التالية:

أولاً: فرض ضرائب ثابتة، تؤخذ بصورة مستمرة، وينفق منها لرعاية الصالح العام، وهي ضرائب الزكاة والخمس، فإن هاتين الفريضتين الماليتين، لم تشرعا لأجل إشباع الحاجات الأساسية فحسب، وإنما شرعتا أيضاً لمعالجة الفقر، والارتفاع بالفقير إلى مستوى المعيشة الذي يمارسه الأغنياء، تحقيقاً للتوازن الاجتماعي بمفهومه في الاسلام.

والدليل الفقهي على علاقة هذه الضرائب بأغراض التوازن، وإمكان استخدامها في هذا السبيل، ما يلي من النصوص:

أ ـ عن إسحاق بن عمار: «قال: قلت للامام جعفر بن محمد: أعطي الرجل من الزكاة مئة؟ قال: نعم، قلت: مئتين؟ قال: نعم، قلت: ثلاثمائة؟ قال: نعم، قلت: أربعمائة؟ قال: نعم، قلت خمسمائة؟ قال: نعم، حتى تغنيه».[١]

ب ـ عن عبدالرحمن بن حجاج: «قال: سألت الامام موسى بن جعفرعليه السلام عن الرجل يكون أبوه وعمه وأخوه يكفيه مؤونته، أيأخذ من الزكاة فيوسع بها، ان كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه؟ فقال: لا بأس».[٢]

ج ـ عن أبي بصير: «قال: قلت للامام جعفر الصادقعليه السلام أن شيخاً من أصحابنا يقال له عمر، سأل عيسى بن أعين وهو محتاج، فقال له عيسى بن أعين: اما ان عندي من الزكاة، ولكن لا أعطيك منها، لأني رأيتك اشتريت لحماً وتمراً، فقال له عمر: إنما ربحت درهماً فاشتريت بدانقين تمراً ثم رجعت بدانقين لحاجة.. [وتقول الرواية ان الامام حينما استمع إلى قصة عمر وعيسى بن أعين، وضع يده على جبهته ساعة، ثم رفع رأسه] وقال: إن الله تعالى نظر في أموال الأغنياء، ثم نظر في الفقراء، فجعل في أموال الأغنياء ما يكتفون به، ولو لم يكفهم لزادهم، بل يعطيه ما يأكل ويشرب ويكتسي ويتزوج ويتصدق ويحج».[٣][٤]

---

(١). وسائل الشيعة الحر العاملي ١٨٠/٦.

(٢). وسائل الشيعة ١٦٣/٦.

(٣). وسائل الشيعة، الحر العاملي، ٢٠١/٦.

(٤). والمرجّح في فهم هذه النصوص أنها تستهدف السماح باعطاء الزكاة للفرد في الحدود التي رسمتها بوصفه فقيراً، لا على أساس تطبيق سهم سبيل الله عليه، وهي لذلك يمكن أن تعطينا المفهوم الاسلامي للفقير.

د ـ عن حماد بن عيسى: «ان الامام موسى بن جعفر عليه السلام قال ـ وهو يتحدث عن نصيب اليتامى والمساكين وابن السبيل من الخمس ـ: ان الوالي يقسم بينهم على الكتاب والسنة، ما يستغنون به في سنتهم، فإن فضل عنهم شيء، فهو للوالي، فان عجز أو نقص عن استغنائهم، كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغون به».(1)

فهذه النصوص تأمر باعطاء الزكاة وما اليها، إلى أن يلحق الفرد بالناس، أو الى أن يصبح غنياً، أو لإشباع حاجاته الأولية والثانوية من طعام وشراب وكسوة وزواج وصدقة وحج، على اختلاف التعابير التي وردت فيها، وكلها تستهدف غرضاً واحداً، وهو تعميم الغنى بمفهومه الإسلامي، وإيجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة.

وبهذا نعرف أن الاسلام لم يعط للفقر مفهوماً مطلقاً، ومضموناً ثابتاً في كل الظروف والأحوال فلم يقل مثلاً: ان الفقر هو العجز عن الإشباع البسيط للحاجات الاساسية، وإنما جعل الفقر بمعنى عدم الالتحاق بمستوىٰ معيشة الناس، ـ كما جاء في النصّ ـ وبقدر ما يرتفع مستوىٰ المعيشة يتسع المدلول الواقعي للفقر؛ لأن التخلف عن مواكبة هذا الارتفاع في مستوى المعيشة يكون فقراً عندئذ، فإذا اعتاد الناس مثلا على استقلال كل عائلة بدار، نتيجة لاتساع العمران في البلاد، أصبح عدم حصول عائلة على دار مستقلة لوناً من الفقر بينما لم يكن فقراً، حينما لم تكن البلاد قد وصلت الى هذا المستوى من اليسر والرخاء.

وهذه المرونة في مفهوم الفقر، ترتبط بفكرة التوازن الاجتماعي؛ إذ أن الإسلام لو

---

(1). الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، 1/540.

كان قد أعطى ـ بدلاً عن ذلك ـ مفهوماً ثابتاً للفقر، وهو العجز عن الاشباع البسيط للحاجات الأساسية، وجعل من وظيفة الزكاة وما اليها علاج هذا المفهوم الثابت للفقر، لما أمكن العمل لايجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة عن طريقها، ولاتسعت الهوّة بين مستوى مستحقّي عوائد الزكاة وما اليها، ومستوى المعيشة العام للأغنياء، الذي يزحف ويرتفع باستمرار، تبعاً للتطورات المدنية في البلاد وزيادة الثروة الكلية.

فإعطاء مفاهيم مرنة للفقر والغنى، ووضع نظام الزكاة وما اليها على أساس هذه المفاهيم المرنة هو الكفيل بامكان استخدام الزكاة وغيرها لصالح التوازن الاجتماعي العام.

وليس غريباً إعطاء مفهوم مرن لمدلول تعلق به حكم شرعي، كالفقر الذي ربطت به الزكاة، ولا يعني هذا تغير الحكم الشرعي، بل هو حكم ثابت لمفهوم خاص، والتغير انما هو في واقع هذا المفهوم، تبعاً للظروف.

ثانياً: ايجاد قطاعات عامة لملكية الدولة، وتوجيه الدولة الى استثمار تلك القطاعات لأغراض التوازن، فلم يكتف الإسلام بالضرائب الثابتة التي شرعها لأجل إيجاد التوازن، بل جعل الدولة مسؤولة عن الانفاق في القطاع العام لهذا الغرض، فقد جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفرعليه السلام: أن على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة، أن يمون الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا.

وكلمة (من عنده) تدل على أن غير الزكاة من موارد بيت المال، يتسع لاستخدامه في سبيل ايجاد التوازن، باغناء الفقراء، ورفع مستوى معيشتهم.

وقد شرح القرآن الكريم وظيفة الفيء ـ الذي هو أحد موارد بيت المال ـ في

إيجاد التوازن، فقال: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى، فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾.[1]

وقد مر بنا: ان هذه الآية الكريمة تتحدث عن مصرف الفيء، فتضع اليتامى والمساكين وابن السبيل، الى صف الله والرسول وذي القربى، وهذا يعني: أن الفيء معدّ للانفاق منه على الفقراء، كما هو معدّ للانفاق منه على المصالح العامة المرتبطة بالله والرسول، وتدل الآية بوضوح على أن اعداد الفيء للانفاق منه على الفقراء، يستهدف جعل المال متداولا وموجوداً لدى جميع أفراد المجتمع، ليحفظ بذلك التوازن الاجتماعي العام، ولا يكون دولة بين الأغنياء خاصة.

والفيء في الأصل: ما يغنمه المسلمون من الكفار بدون قتال، وهو ملك للدولة، أي: للنبي والإمام باعتبار المنصب، ولذلك يعتبر الفيء نوعاً من الانفال وهي: الأموال التي جعلها الله ملكاً للمنصب الذي يمارسه النبي والامام.

ويطلق الفيء في المصطلح التشريعي على الانفال بصورة عامة، بدليل ما جاء عن الإمام الباقر عليه السلام انه قال: «الفيء والانفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة الدماء، وقوم صولحوا أو أعطوا بأيديهم، وما كان من أرض خربة، أو بطون أودية، فهو كله من الفيء.. الخ»،[2] فان هذا النص واضح في إطلاق اسم الفيء، على غير ما يغنمه المسلمون من أنواع الأنفال، وفي ضوء هذا المصطلح التشريعي، لا يختص الفيء حينئذٍ بالغنيمة المجردة عن القتال، بل يصبح تعبيراً عن جميع القطاع الذي يملكه منصب النبي والامام.

(١). سورة الحشر ٥٩:٧.

(٢). وسائل الشيعة، الحر العاملي، ٣٦٨/٦.

٣ ـ طبيعة التشريع الاسلامي

والتوازن العام في المجتمع الاسلامي مدين بعد ذلك لمجموعة التشريعات الاسلامية في مختلف الحقول، فانها تساهم عند تطبيق الدولة لها، في حماية التوازن.

ولا نستطيع أن نستوعب هنا مجموعة التشريعات ذات الصلة بمبدأ التوازن، ونكشف عن أوجه الارتباط بينها وبينه، وإنما يكفي أن نشير هنا الى محاربة الاسلام لاكتناز النقود، والغائه للفائدة، وتشريعه لأحكام الإرث، وإعطاء الدولة صلاحيات ضمن منطقة الفراغ المتروكة لها في التشريع الإسلامي، وإلغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعية الخام، الى غير ذلك من الأحكام.

فالمنع من اكتناز النقود وإلغاء الفائدة، يقضي على تأثير المصارف الرأسمالية في إيجاد التناقض والاخلال بالتوازن الاجتماعي، وينتزع منها قدرتها على اقتناص الجزء الكبير من ثروة البلاد، الأمر الذي تمارسه تلك المصارف في البلاد الرأسمالية عن طريق تشجيع الناس على الادخار، واغرائهم بالفائدة.

وينتج عن الموقف الإسلامي طبيعياً عدم قدرة رأس المال الفردي غالباً، على التوسع في حقول الإنتاج والتجارة، بالدرجة التي تضر التوازن؛ لان توسع الأفراد في مشاريع الانتاج والتجارة، انما يعتمد في مجتمع كالمجتمع الرأسمالي على المصارف الرأسمالية، التي تمد تلك المشاريع بحاجتها الى المال، نظير فائدة محددة، فاذا منع الاكتناز وحرمت الفائدة، لم يتيسر للمصارف ان تكدس في خزائنها النقد بشكل هائل، ولا أن تمد المشاريع الفردية بالقروض، فتبقى النشاطات الخاصة على الصعيد الاقتصادي في الحدود المعقولة التي تواكب التوازن العام، وتترك

ـ طبيعياً ـ المشاريع الكبرى في الانتاج الى الملكيات العامة.

وتشريع أحكام الإرث، الذي تقسم التركة بموجبه غالباً على عدد من الأقرباء الورثة، يكون ضماناً آخر للتوازن؛ لأنه يفتت الثروات باستمرار ويحول دون تكدسها عن طريق تقسيمها على الأقرباء، وفقاً لما تقرره أحكام الميراث، ففي نهاية كل جيل تكون ثروات الأفراد الأغنياء قد قسمت غالباً على مجموعة أكبر عدداً منهم، وقد يبلغ المالكون الجدد للثروة المتروكة أضعاف ملاكها الاولين.

والصلاحيات الممنوحة للدولة لملء منطقة الفراغ، لها أثر كبير في حماية التوازن، كما سنجد في البحث التالي.

وكذلك الغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعية الخام، يعبر عن وضع نقطة انطلاق للنشاط الاقتصادي، تؤدي بطبيعتها الى التوازن؛ لأن استخدام الثروات الطبيعية هو نقطة الانطلاق الرئيسية في النشاط الاقتصادي.

فاذا وضعت المباشرة شرطاً أساسياً في تملك الثروات الخام من الطبيعة، كما يرى بعض الفقهاء، ومنع من تسخير الآخرين في هذا السبيل، فقد حدد توزيع تلك الثروات بشكل يحقق التوازن، ولا يسمح لنفر قليل بالاستيلاء عليها، عن طريق تسخير الآخرين لخدمتهم في هذا المجال، الامر الذي يعصف بالتوازن، ويضع بذرة التناقض والاختلال منذ البداية.

البحث الثلاثون

مبدأ تدخّل الدولة

إنَّ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، من المبادىء المهمة في الاقتصاد الاسلامي، التي تمنحه القوة والقدرة على الاستيعاب والشمول.

ولا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الاحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد الى ملء منطقة الفراغ من التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، وتضع من ناحية اخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف.

ففي مجال التطبيق تتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، لضمان تطبيق أحكام الاسلام، التي تتصل بحياة الافراد الاقتصادية، فتحول مثلا دون تعامل الناس بالربا، أو السيطرة على الأرض بدون احياء، كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الاحكام التي ترتبط بها مباشرة، فتحقق مثلا الضمان الاجتماعي والتوازن العام في الحياة الاقتصادية بالطريقة التي سمح الاسلام باتباعها، لتحقيق تلك المبادىء.

وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الاسلامي للدولة، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة، بالشكل الذي يضمن الاهداف العامة للاقتصاد الاسلامي، ويحقق الصورة الاسلامية للعدالة الاجتماعية.

وقد أشرنا في بعض هذه البحوث الى منطقة الفراغ هذه، وعرفنا ان من الضروري دراستها خلال عملية الاكتشاف؛ لان الموقف الايجابي للدولة من هذه المنطقة، يدخل ضمن الصورة التي نحاول اكتشافها عن المذهب الاقتصادي، بوصفه العنصر المتحرك في الصورة الذي يمنحها القدرة على اداء رسالتها، ومواصلة حياتها على الصعيدين النظري والواقعي في مختلف العصور.

لماذا وضعت منطقة فراغ؟

والفكرة الاساسية لمنطقة الفراغ هذه، تقوم على اساس: ان الاسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجا موقوتاً، أو تنظيماً مرحلياً، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن الى شكل آخر من اشكال التنظيم، وانما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، فكان لابد لاعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب، ان ينعكس تطور العصور فيها، ضمن عنصر متحرك، يمدّ الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة.

ولكي نستوعب تفصيلات هذه الفكرة، يجب ان نحدد الجانب المتطور من حياة الانسان الاقتصادية، ومدى تأثيره في الصورة التشريعية التي تنظم تلك الحياة.

فهناك في الحياة الاقتصادية علاقات الانسان بالطبيعة أو الثروة، التي تتمثل في اساليب انتاجه لها، وسيطرته عليها، وعلاقات الانسان بأخيه الانسان، التي تنعكس في الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو ذاك.

والفارق بين هذين النوعين من العلاقات: ان الانسان يمارس النوع الاول من العلاقات، سواء كان يعيش ضمن جماعة أم كان منفصلا عنها، فهو يشتبك على أي حال مع الطبيعة في علاقات معينة، يحددها مستوى خبرته ومعرفته، فيصطاد الطير،

ويزرع الارض، ويستخرج الفحم، ويغزل الصوف بالاساليب التي يجيدها، فهذه العلاقات بطبيعتها لا يتوقف قيامها بين الطبيعة والانسان على وجوده ضمن جماعة، وانما أثر الجماعة في هذه العلاقات، أنها تؤدي الى تجميع خبرات وتجارب متعددة، وتنمية الرصيد البشري لمعرفة الطبيعة، وتوسعة حاجات الانسان ورغباته تبعا لذلك.

واما علاقات الانسان بالانسان، التي تحددها الحقوق والامتيازات والواجبات، فهي بطبيعتها تتوقف على وجود الانسان ضمن الجماعة، فما لم يكن الانسان كذلك، لا يقدم على جعل حقوق له وواجبات عليه، فحق الانسان في الارض التي احياها، وحرمانه من الكسب بدون عمل عن طريق الربا، والزامه باشباع حاجات الآخرين من ماء العين التي استنبطها، إذاكان زائداً على حاجته،كل هذه العلاقات لا معنى لها الا في ظل جماعة.

والاسلام يميز بين هذين النوعين من العلاقات، فهو يرى: ان علاقات الانسان بالطبيعة أو الثروة، تتطور عبر الزمن، تبعاً للمشاكل المتجددة التي يواجهها الانسان باستمرار وتتابع، خلال ممارسته للطبيعة، والحلول المتنوعة التي يتغلب بها على تلك المشاكل، وكلما تطورت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرة عليها، وقوة في وسائله وأساليبه.

واما علاقات الانسان بأخيه، فهي ليست متطورة بطبيعتها؛ لانها تعالج مشاكل ثابتة جوهرياً، مهما اختلف اطارها ومظهرها، فكل جماعة تسيطر خلال علاقاتها بالطبيعة على ثروة، تواجه مشكلة توزيعها، وتحديد حقوق الافراد والجماعة فيها، سواء كان الانتاج لدى الجماعة على مستوى البخار والكهرباء، أم على مستوى

الطاحونة اليدوية.

ولاجل ذلك يرى الاسلام: ان الصورة التشريعية التي ينظم بها تلك العلاقات، وفقاً لتصوراته للعدالة، قابلة للبقاء والثبات من الناحية النظرية؛ لانها تعالج مشاكل ثابتة، فمثلاً المبدأ التشريعي القائل: إن الحق الخاص في المصادر الطبيعية يقوم على أساس العمل، يعالج مشكلة عامة يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الالة المعقدة؛ لان طريقة توزيع المصادر الطبيعية على الافراد، مسألة قائمة في كلا العصرين.

والاسلام في هذا يخالف الماركسية، التي تعتقد ان علاقات الانسان بأخيه، تتطور تبعا لتطور علاقاته بالطبيعة، وتربط شكل التوزيع بطريقة الانتاج، وترفض امكان بحث مشاكل الجماعة، الا في اطار علاقتها بالطبيعة.

ومن الطبيعي ـ على هذا الاساس ـ ان يقدم الاسلام مبادئه النظرية والتشريعية، بوصفها قادرة على تنظيم علاقات الانسان بالانسان في عصور مختلفة.

ولكن هذا لا يعني جواز اهمال الجانب المتطور، وهو علاقات الانسان بالطبيعة واخراج تأثير هذا الجانب من الحساب؛ فان تطور قدرة الانسان على الطبيعة، ونمو سيطرته على ثرواتها، يطور وينمي باستمرار خطر الانسان على الجماعة، ويضع في خدمته باستمرار امكانات جديدة للتوسع، ولتهديد الصورة المتبناة للعدالة الاجتماعية.

فالمبدأ التشريعي القائل مثلا: (ان من عمل في أرض، وانفق عليها جهداً حتى أحياها، فهو احق بها من غيره)، يعتبر في نظر الاسلام عادلاً؛ لان من الظلم ان يساوى بين العامل الذي انفق على الأرض جهده، وغيره ممن لم يعمل فيها شيئاً، ولكن هذا

المبدأ بتطور قدرة الانسان على الطبيعة ونموها، يصبح من المكن استغلاله، ففي عصركان يقوم احياء الارض فيه على الاساليب القديمة، لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليات الاحياء الا في مساحات صغيرة، وأما بعد أن تنمو قدرة الانسان، وتتوفر لديه وسائل السيطرة على الطبيعة، فيصبح بامكان افراد قلائل ممن تؤاتيهم الفرصة، ان يحيوا مساحة هائلة من الارض، باستخدام الآلات الضخمة ويسيطروا عليها، الامر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية ومصالح الجماعة، فكان لابد للصورة التشريعية من منطقة فراغ، يمكن ملؤها حسب الظروف، فيسمح بالاحياء سماحاً عاماً في العصر الاول، ويمنع الافراد في العصر الثاني ـ منعاً تكليفياً ـ عن ممارسة الاحياء، الا في حدود تتناسب مع اهداف الاقتصاد الاسلامي وتصوراته عن العدالة.

وعلى هذا الاساس وضع الاسلام منطقة الفراغ في الصورة التشريعية التي نظم بها الحياة الاقتصادية، لتعكس العنصر المتحرك وتواكب تطور العلاقات بين الانسان والطبيعة، وتدرأ الاخطار التي قد تنجم عن هذا التطور المتنامي على مرّ الزمن.

منطقة الفراغ ليست نقصاً

ولا تدل منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو اهمال من الشريعة لبعض الوقائع والاحداث، بل تعبر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لان الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً او اهمالاً، وانما حددت للمنطقة أحكامها، بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الاصيلة، مع اعطاء ولي الامر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف، فاحياء الفرد للارض مثلا عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها، ولولي الامر حق المنع عن

ممارستها، وفقاً لمقتضيات الظروف.

وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات الدولة تضم في ضوء هذا النص الكريم كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه، يسمح لولي الامر باعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به، فإذا منع الامام عن فعل مباح بطبيعته، اصبح حراما، وإذا أمر به، أصبح واجباً، واما الافعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلا، فليس من حق ولي الامر أن يأمر بها، كما ان الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كانفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الامر المنع عنه؛ لان طاعة أولي الامر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله واحكامة العامة، فالوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تدخل في منطقة الفراغ.

وفي النصوص المأثورة نماذج عديدة، لاستعمال ولي الامر صلاحياته في حدود منطقة الفراغ، وهذه النماذج تلقي ضوءاً على طبيعة المنطقة، وأهمية أثرها الايجابي في تنظيم الحياة الاقتصادية، ولهذا نستعرض فيمايلي قسماً من تلك النماذج، مدعماً بالنصوص:

أ ـ جاء في النصوص: ان النبي نهى عن منع فضل الماء والكلأ، فعن الامام الصادق عليه السلام انه قال: «قضى رسول الله بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع فضل ماء وكلأ».

وهذا النهي نهي تحريم كما يقتضيه لفظ النهي عرفا، وإذا جمعنا إلى ذلك رأي جمهور الفقهاء القائل: إن منع الانسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلأ، ليس من المحرمات الاصيلة في الشريعة، كمنع الزوجة نفقتها وشرب الخمر، امكننا أن

نستنتج: ان النهي من النبي صدر عنه، بوصفه ولي الامر.

فهو ممارسة لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف؛ لان مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة الى انماء الثروة الزراعية والحيوانية، فألزمت الدولة الافراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلئهم للآخرين، إنماءً للثروات الزراعية والحيوانية.

وهكذا نرى: ان بذل فضل الماء والكلأ فعل مباح بطبيعته، وقد ألزمت به الدولة الزاما تكليفياً؛ تحقيقاً لمصلحة واجبة.

ب ـ ورد عن النبي صلى الله عليه وآله النهي عن بيع الثمرة قبل نضجها، ففي الحديث عن الصادق عليه السلام: انه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الارض كلها؟ فقال: قد اختصموا في ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله، فكانوا يذكرون ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة، نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرمه، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم»، وفي حديث آخر: ان رسول الله أحل ذلك فاختلفوا، فقال: لا تباع الثمرة حتى يبدو صلاحها.

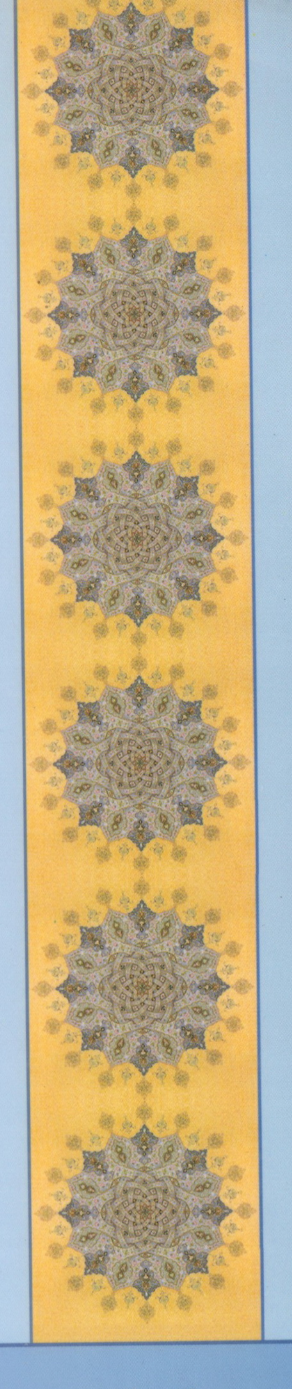
فبيع الثمرة قبل بدو صلاحها عملية مباحة بطبيعتها، وقد أباحتها الشريعة الاسلامية بصورة عامة، ولكن النبي نهى عن هذا البيع بوصفه ولي الامر، دفعاً لما يسفر عنه من مشاكل وتناقضات.

ج ـ جاءت في عهد الامام علي عليه السلام الى مالك الاشتر أوامر مؤكدة بتحديد الاسعار، وفقاً لمقتضيات العدالة، فقد تحدث الامام الى واليه عن التجار، وأوصاه بهم، ثم عقب ذلك قائلاً: «واعلم ـ مع ذلك ـ ان في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة، وعيب

على الولاة، فامنع من الاحتكار؛ فان رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع».

ومن الواضح فقهياً: ان البائع يباح له البيع بأي سعر أحب، ولا تمنع الشريعة منعاً عاماً عن بيع المالك للسلعة بالسعر الذي يريده، فأمرُ الامام بتحديد السعر، ومنع التجار عن البيع بثمن اكبر، صادر منه بوصفه ولي الامر، فهو استعمال لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبناها الاسلام.

الفهرس



مركز التوزيع

قم ـ هاتف: 2855172